F I L O S O F Í A

Estudios de filosofía política platónica

Leo Strauss



Amorrortu/*editores*

F I L O S O F Í A

Leo Strauss
Estudios de filosofía política platónica



Leo Strauss, uno de los pensadores más destacados de nuestro tiempo, ofrece en este libro sus últimas palabras a la posteridad. Los Estudios de filosofía política platónica *estaban en pleno proceso de elaboración, en 1973, cuando sobrevino la muerte de su autor. Tras decidir el título del libro, Strauss había seleccionado los escritos más importantes de sus últimos años con el propósito de aclarar los problemas de la filosofía política que habían ocupado su atención a lo largo de su vida.*

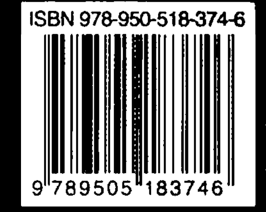
Como lo indica la elección del título, el centro de la obra de Strauss es un platonismo muy poco ortodoxo y sumamente polémico. Estos artículos apelan, entre otros, a Heidegger, Husserl, Nietzsche, Marx, Maimónides, Maquiavelo y, desde luego, el propio Platón, para verificar la concepción platónica del conflicto entre la filosofía y la sociedad política. Strauss sostiene que la modernidad se ha sumido en un pasmoso empobrecimiento espiritual debido a nuestro menguante conocimiento de dicho conflicto.

La introducción de Thomas Pangle sitúa la obra en el contexto de la totalidad del corpus *straussiano y se concentra especialmente en los últimos escritos socráticos de Strauss como una clave para penetrar en el pensamiento de su madurez. El texto de Pangle suscitará ideas y debates en quienes ya están familiarizados con el filósofo, a la vez que representa una magnífica introducción para quienes deseen comenzar a leerlo. El libro incluye una bibliografía completa de los escritos de Leo Strauss.*

En el momento de su muerte, Leo Strauss era profesor emérito visitante de la Cátedra Scott Buchanan en el St. John's College. Entre sus aportes a la filosofía política se cuentan Natural Right and History, The Argument and Action of Plato's Laws, Socrates and Aristophanes, The Political Philosophy of Hobbes, The City and Man, Thoughts on Machiavelli *y, en colaboración con Joseph Cropsey,* History of Political Philosophy, *obras, todas ellas, publicadas por University of Chicago Press.*

Thomas Pangle es profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Toronto.

ISBN 978-950-518-374-6



Cubierta: Diseño A

Amorrortu/*editores*

De Leo Strauss en esta colección

El renacimiento del racionalismo político clásico

Persecución y el arte de escribir (en prensa)

Pensamientos sobre Maquiavelo (en preparación)

Estudios de filosofía política platónica

Leo Strauss

Con una introducción de Thomas L. Pangle

Amorrortu editores
Buenos Aires - Madrid

Biblioteca de filosofía
Studies in Platonic Political Philosophy, by Leo Strauss. With an Introduction by Thomas L. Pangle

Esta obra se publica bajo licencia otorgada por The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, Estados Unidos de América.
Traducción: Amelia Aguado
Supervisión: Horacio Pons

Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires
Amorrortu editores España S.L., C/San Andrés, 28 - 28004 Madrid

www.amorrortueditores.com

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-374-6
ISBN 0-226-77700-6, Chicago, edición original

Strauss, Leo
Estudios de filosofía política platónica. - 1ª ed.- Buenos Aires : Amorrortu, 2008.
368 p. ; 23x14 cm.- (Filosofía)

Traducción de: Amelia Aguado

ISBN 978-950-518-374-6

1. Filosofía política. I. Aguado, Amelia, trad. II. Título.
CDD 320.1

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en junio de 2008.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

Prefacio

Aproximadamente un año antes de morir, el profesor Leo Strauss pidió que se reunieran los escritos incluidos en este libro y se los publicara en el orden en que aquí aparecen, con el título que hoy los encabeza. No vivió lo suficiente como para escribir un artículo que proyectaba, sobre el *Gorgias* de Platón, que habría de ubicarse a continuación del artículo sobre el *Eutidemo* y que hubiera llevado a tres el número de ensayos sobre diálogos platónicos; tampoco alcanzó a escribir la introducción que, según creo, habría explicado su elección de este título para un libro que, si bien impregnado de influencia platónica, dedica muchas páginas a otros autores. En lugar de abandonar ese título inesperado, se tomó la decisión de mantenerlo, por ser un indicio auténtico, aunque desconcertante, de la intención del autor al dar forma a esta compilación; además, se agregaría una introducción que pudiera, en lo posible, reemplazar el texto que el autor se vio en la imposibilidad de escribir. El brillante ensayo del profesor Thomas L. Pangle logra ese objetivo, a mi entender, mejor de lo que podría haberlo hecho cualquier otro autor viviente.

Se agradece la autorización para reproducir los artículos publicados con anterioridad (capítulos 1 a 9 y 12 a 15). Para más detalles, véanse las notas al pie señaladas con asteriscos en las páginas iniciales de esos capítulos.

JOSEPH CROPSEY

Introducción

La University of Chicago Press y Joseph Cropsey, albacea literario de Leo Strauss, me pidieron que escribiera esta introducción, en lugar de la que el propio Strauss se proponía escribir pero no había comenzado en el momento de su muerte. Naturalmente, lo que yo diga no reemplazará en modo alguno lo que habría dicho él. Aún más: estoy seguro de que todavía no comprendo con total claridad la intención fundamental que guiaba a Strauss en esta obra y en todas las de su madurez. En consecuencia, mi introducción debe considerarse como provisional, si bien es producto de algunos años de reflexión sobre el pensamiento de Strauss.

La obra que tenemos ante nosotros se compone de ensayos, notas y reseñas, escritos a lo largo de una cantidad de años, sobre tópicos sumamente variados. Cabe pensar que ninguna de las piezas fue concebida originalmente como un capítulo para este libro. Sin embargo, en una mirada retrospectiva, Strauss comprobó, al parecer, que estos textos, dispuestos en este orden y seleccionados entre muchos otros que podría haber incluido, encontraban su lugar como partes de un todo coherente. De este modo, el libro ejemplifica y recuerda la apariencia engañosamente asistemática y hasta errática del camino trazado por las investigaciones de Strauss a lo largo de los años. Por supuesto, esa apariencia no está totalmente descaminada: con seguridad, Strauss «vagabundeó» a través de la tradición occidental; pero, al observarlos más de cerca, sus vagabundeos delatan el sello del explorador inspirado. Strauss explotó de manera más completa que nadie la fragmentación de los horizontes tradicionales, y de los preconceptos transmitidos, de los que el siglo XX fue un heredero renuente. Investigó la historia del pensamiento occidental como si estuviera inexplorada. Nunca cejaba en el intento de «orientarse» y así lo hizo, repetidas veces, «desde el principio», a partir de diversos pun-

tos o cuestiones cuya elección o aparición no estaba totalmente planeada y, en consecuencia, no carecía de arbitrariedad. En retrospectiva, está probado que sus vagabundeos describieron, cada vez con mayor certeza y de manera más sorprendente, los contornos innegables y ocultos de este continente espiritual en el que habitamos, soñolientos, el resto de nosotros. Con seguridad, no es irrazonable suponer que con este libro, que probablemente él presintiera como el último de su autoría, Strauss pretendía ayudarnos a discernir con mayor nitidez los temas rectores que había llegado a considerar más significativos.

A primera vista, el título elegido por Strauss resulta paradójico. En efecto, como es obvio al ver el índice, sólo una pequeña parte de este libro se dedica a estudios de o sobre la obra de Platón. Como en el caso de los títulos de Jenofonte, los de Strauss dejan al lector un tanto confundido y lo obligan a plantear a los contenidos una pregunta inicial y específica: ¿en qué sentido constituyen «estudios de filosofía política platónica»? Me parece que, cuando consideramos estos artículos y nos remontamos a los escritos anteriores de Strauss a los que ellos hacen referencia en ocasiones, pronto empieza a tomar forma una respuesta. Cada uno de los ensayos de Strauss es un estudio de filosofía política platónica en cuanto se trata de una concreción o de un modelo de esa manera de filosofar. Yo sugeriría incluso que el título de este volumen se presenta como una especie de firma de la obra de toda la vida de Strauss, que ha madurado hasta ser nada menos que la demostración de lo que significa consagrarse a un filosofar de esta índole.

Strauss y su nueva interpretación de las «ideas»

Sostener un filosofar político platónico, como lo entiende Strauss, no es limitarse a estudiar las obras de Platón, aunque ese estudio pueda situarse cerca del corazón de la empresa. ¿Cuál es, pues, ese corazón que determina el foco de todas las indagaciones de Strauss? A través de las épocas, los platonistas y los comentaristas de Platón han estado de acuerdo, por lo general, en que lo más distintivo de toda su filosofía y de su filosofía política en particular es la doctrina

de las *ideas*; sobre todo, las ideas de la justicia y el bien.[1] Es probable que un lector que se encuentre por primera vez con Strauss por medio de este volumen, o que espere, gracias a él, disipar en parte la perplejidad en que lo han dejado encuentros anteriores, empiece por preguntarse, en consecuencia, qué postura asume el autor respecto de lo que suele denominarse «idealismo» de Platón. En este aspecto, varias observaciones de Strauss acerca de las ideas son enfáticas, pero tan breves e indirectas que exigen, obviamente, una interpretación a la luz de sus escritos anteriores. Si examinamos esos escritos anteriores y, en especial, los más recientes, quedamos con la impresión de que Strauss concuerda con el consenso tradicional. Plantea, por cierto, pero sólo para rechazarlas, «consideraciones tales (...) que llevarían al resultado, inaceptable para la mayoría, de que no hay ideas de las virtudes»; por consiguiente, se ve «obligado a concluir que las ideas conservan en las *Leyes*, si bien de una manera adecuadamente mitigada o mutada, la jerarquía que tienen, digamos, en la *República*» (*AAPL*, págs. 183-4). Sin embargo, cuando consultamos su comentario sobre la *República*, comprobamos que se muestra en extremo escéptico acerca de si Platón considera seria la enseñanza explícita sobre las ideas que allí pone en boca de Sócrates con destino a los jóvenes: «Es totalmente increíble, por no decir que parece fantástica (...) jamás nadie ha logrado dar una explicación satisfactoria o clara de esta doctrina de las ideas» (*CM*, pág. 119). Lo que Strauss juzga inexplicable es la noción de que las ideas, y en particular la idea de justicia, pudieran «subsistir por sí mismas, en un ámbito propio, por entero diferente del de los seres humanos». Sugiere que aquí Sócrates prolonga los mitos teológicos que, con anterioridad, había propuesto como la base más sana para la educación de los jóvenes. Aún así, esas serias dudas sobre lo que podríamos llamar la dimensión teológica de la doctrina no se extienden a lo que acaso convenga denominar su dimensión natural. Strauss sí toma en serio la doctrina en cuanto parece proporcionar un modo sólido de concebir nuestra experiencia de la naturaleza de las cosas.

[1] La excepción sobresaliente es Farabi, que escribe sobre Platón como si este no tuviera una doctrina de las ideas; véase FP (las referencias a las obras de Strauss se harán mediante abreviaturas; véanse págs. 47-8).

La interpretación no ortodoxa de las ideas comienza con la observación de que, cuando Sócrates habla de una idea o una forma, se está refiriendo a aquello a lo que apunta la pregunta «Qué es. . .?» (por ejemplo, ¿Qué es el Hombre?, ¿Qué es el Número?, ¿Qué es la Justicia?). Cuando la perplejidad sobre la esencia de algo nos supera, tomamos conciencia de que, ante todo, debemos asignarlo a su clase o tipo apropiado y luego entender ese tipo en su relación con otros tipos o especies. De este modo, el «método» socrático comienza con lo que es perfectamente de sentido común, por no decir banal. Lo que distingue al método, según Strauss, es su adhesión intransigente a la dirección señalada por esta experiencia original del asombro. Esto es, Sócrates siempre se niega a abandonar como mera abstracción el intento de ascender desde los muchos particulares locales y temporarios hasta sus características de clase universales y perdurables (transhistóricas, aunque no necesariamente eternas), y, por otra parte, resiste o al menos refrena la tendencia de sus predecesores filosóficos a desechar las especies experimentadas por el sentido común (y expresadas en el lenguaje ordinario), en nombre de una búsqueda de hipotéticas causas «elementales», a partir de las cuales se generan presuntamente el todo y cada una de sus especies. Comprender cómo se ha originado uno cualquiera o todos los tipos de seres, incluso poder llegar a reproducir ese proceso, no significa todavía entender qué son los seres plenamente evolucionados: cómo se comportan, qué necesitan si están vivos, cómo se relacionan las especies entre sí. La comprensión que se busca mediante las preguntas «¿Qué es. . .?» «no puede ser la reducción de una clase heterogénea a otras o a cualquier causa diferente de la clase misma; la clase, o el carácter de la clase, es la causa por excelencia» (*CM*, pág. 19). Ahora bien, al menos en el caso de las cosas que son de suma importancia inmediata para nosotros (lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, lo noble y lo bajo), nuestro acceso más prometedor a las clases que constituyen la realidad se da a través de las opiniones sostenidas por los hombres y, sobre todo, merced a las opiniones más serias, confiables y autorizadas de las diversas sociedades. Estas opiniones, si se consideran las experiencias y las pruebas que señalan, casi siempre muestran una gran dosis de sensatez, pero también contienen importantes ambigüedades, oscuridades y

contradicciones, y lo más significativo es que se contradicen entre sí. El camino hacia la verdad acerca de las especies naturales de las cosas comienza en las opiniones en pugna y su confrontación, y sigue adelante hacia las necesarias resoluciones indicadas por las confrontaciones. Los universales utilizados y buscados mediante lo que Sócrates llama su «dialéctica» o «arte de la conversación» difieren fundamentalmente, entonces, de los universales utilizados y buscados por el método científico moderno. Entre otras cosas, las ideas no se conciben como constructos mentales, sean conscientes o inconscientes. Así sucede a pesar de la afinidad entre las ideas y los objetos matemáticos, y pese al hecho de que las ideas se conocen, en cierto modo —un modo adivinatorio—, *a priori*. Según la evaluación socrática de lo que podría denominarse «situación noética» del hombre, no tenemos fundamentos suficientes para suponer que el carácter de la realidad «en sí» queda oculto por completo o para siempre de nuestra experiencia cotidiana y, en consecuencia, no tenemos justificativo para dudar radicalmente (a diferencia de trascender dialécticamente) de las articulaciones de sentido común del universo (*NRH*, págs. 121-5 y 169-76; *CM*, págs. 19-20; *AAPL*, págs. 17 y 35; *XSD*, pág. 148).

Si bien es cierto que el alma, que realiza y aprehende esas articulaciones, no se concibe en rigor como un «sujeto» que contempla sus «objetos», también lo es que tiene, «noéticamente», una jerarquía única dentro del universo: «el alma, aunque afín a las ideas, no es por esta razón una idea» (*AAPL*, pág. 183).[2] Además, si puede decirse que algo causa las ideas, parece que sólo puede ser «la idea del bien, que en cierto sentido es la causa de todas las ideas, así como de la mente que las percibe». En cuanto más elevado que las ideas, sólo con reservas puede darse al bien el nombre mismo de idea: «es discutible que lo más elevado, como lo entiende Platón, todavía pueda denominarse con propiedad una idea» (*CM*, pág. 119).

Resulta muy difícil advertir qué conclusión pretendía Strauss que extrajéramos de esto. Quizás el subproducto

[2] En *CM*, pág. 119, Strauss había dicho que «la mente que percibe las ideas es *radicalmente* diferente de las ideas mismas» (las bastardillas son mías), pero se refería a ello en el contexto de las ideas como sustancias separadas.

más importante de su intento de interpretar las ideas a la luz de las preguntas del tipo «¿Qué es...?» sea la disolución de una de las principales diferencias presuntas entre las descripciones de la filosofía socrática de Jenofonte y Platón. Si consultamos, entonces, lo que dice Strauss acerca del bien al analizar el Sócrates de Jenofonte, comprobamos que parece sugerir que, para Sócrates, el bien no es un ente: «el bien es primordialmente lo que es bueno para un individuo dado en estas o aquellas circunstancias, pero el ser es primariamente el "qué" de una clase o tribu de entes». Más aún, Sócrates no conoce el bien que no sea bueno para algo: «las cosas son buenas en relación con las necesidades; algo que no llene una necesidad no puede, en consecuencia, ser conocido como bueno» (*XS*, págs. 119 y 75; cf. *CM*, pág. 29). Yo sugeriría que esto implica lo siguiente: para Sócrates, el conocimiento que el alma tiene de los entes está dirigido —por consiguiente, en cierto sentido, causado— por una matriz de necesidad (o *eros*), a cuyo respecto el alma puede volverse cada vez más autoconsciente, pero fuera de la cual nunca puede hacer pie por completo, salvo en ese momento de conciencia de su limitación. Esto significaría que el alma, como ente que contempla no sólo a los entes, sino a sí mismo contemplándolos, existe y es conocida de una manera diferente de los demás entes: en forma más inmediata, pero también, por consiguiente, con mayor plenitud de su misterio. Porque el alma está situada de tal manera que puede adquirir conciencia de sus necesidades más imperiosas y permanentes, pero al mismo tiempo debe reconocer que esas necesidades dan forma a todos y cada uno de sus conocimientos, incluida su autoconciencia. Y, puesto que todos los demás entes sólo son conocidos por el alma o a través de ella, el enigma de esta se convertiría, entonces, en la señal más clara de la elusividad del todo para el hombre.

Empero, de ser así la afirmación de Strauss de que «la clase, o el carácter de la clase, es la causa por excelencia», parecería requerir cierta matización. Quizás ayude observar que la causa por excelencia no es la causa a secas. Después de todo, en la oración inmediatamente posterior, Strauss advierte que «las raíces del todo están ocultas» (*CM*, pág. 19). Las clases y sus caracteres no pueden entenderse por completo salvo en sus relaciones mutuas, con el alma y con el bien. Esto es, no pueden entenderse al margen

de su condición de partes del todo. Y si bien el todo puede ser conocido a través de sus partes, cabe preguntarse si de esta manera puede ser conocido por completo, o si no es necesario también, en algún momento, buscar las «raíces del todo» (*WIPP*, págs. 39-40; cf. *AAPL*, págs. 146 y sigs.). De esto podría deducirse que la modalidad socrática distintiva, en cuanto es la modalidad preocupada por las ideas, sigue siendo reconocidamente imperfecta o está necesitada de complementación: «La elusividad del todo afecta necesariamente el conocimiento de cada parte» (*CM*, pág. 21; cf. MITP, pág. 114). En esta coyuntura tomamos nota de que, al designar a la clase como la causa por excelencia, Strauss no la caracteriza como una «causa final»; no dice que suponga un propósito: «Uno se siente (...) tentado de preguntarse si el Sócrates de Jenofonte no estaba, como el Sócrates platónico, insatisfecho con la simple teleología —antropocéntrica o no—, que a primera vista parece proporcionar la solución más racional a todas las dificultades, y por esa razón recurrió a las preguntas del "¿Qué es...?" o a la separación de los entes en clases» (*XSD*, pág. 149; cf. *NRH*, págs. 145-6).

La idea de justicia

A partir de todo esto nos hallamos en mejores condiciones para entender por qué Strauss, en ocasiones, identifica «las ideas inmutables» con «los problemas fundamentales y permanentes» (*WIPP*, pág. 39; cf. *OT*, pág. 210). Dado nuestro conocimiento imperfecto del todo, el objeto de una pregunta «¿Qué es...?» sigue siendo inevitablemente problemático, y esto es cierto incluso en los casos en que hacemos el mayor progreso en la separación adecuada de los entes. Esto es válido en medida especial para las virtudes y, en particular, para la justicia: cuando preguntamos «¿Qué es?» acerca de otras cosas, no pretendemos poner en duda la existencia misma de la cosa en cuestión, pero al preguntar sobre las virtudes, y en especial sobre la justicia, reconocemos que nuestro cuestionamiento puede tener este acicate más radical. Hombres serios y reflexivos, cuyas opiniones se reproducen con respeto en los diálogos platónicos, se vieron en la necesidad de negar que la justicia exista al margen de

la afirmación, el deseo y la ilusión humanos. Debieron admitir que los principios de solidaridad y asistencia mutua, que se caracterizan como requisitos para la supervivencia de una sociedad y la satisfacción de las necesidades naturales más profundas del hombre, de hecho, nunca son más que los mecanismos por los cuales algunos son explotados por otros, en forma consciente o inconsciente. En otras palabras, sostienen que lo que se dice existir como «justicia», al igual que lo que se dice existir como Zeus, *sólo* existe en el discurso o la opinión —en la convención o la costumbre— y de ningún modo en o por la naturaleza. Expresamos la condición especial de la idea o el problema de la justicia cuando la llamamos idea de la «justicia natural» o el «derecho natural»: la pregunta acerca de qué distingue y constituye a la justicia o la rectitud está acompañada o al menos matizada por la pregunta sobre si existe algo de tal naturaleza. En la medida en que da por supuesta la existencia o la inexistencia de la justicia y, sobre esta base, procede a aclarar «qué entendemos por justicia», el pensamiento político no ha alcanzado todavía el nivel de la filosofía política o dialéctica socrática.

¿Cuál es, entonces, la concepción platónica del problema de la justicia, según Strauss? En su sentido más pleno, la justicia se presenta en lo que los hombres dicen sobre ella, como un objeto de aspiración: como el «bien común» que los liga en mutua dedicación en una comunidad política. La mayor parte del tiempo, con seguridad, la preocupación por la justicia se limita a cuestiones mucho más parciales sobre lo mío y lo tuyo. Pero esas cuestiones dependen de alguna respuesta implícita, por imprecisa que sea, al tópico de los propósitos superiores de la comunidad. Estas metas más elevadas no pueden ser definidas adecuadamente en términos de los requerimientos que son ubicuos en la vida social y que por esta razón, así como por su urgencia, se presentan a primera vista como los candidatos más razonables a la primacía, a saber, las necesidades de comodidad y seguridad físicas. El hombre es un ser de tal índole que no puede orientarse meramente por el bien, entendido como lo que es útil para la supervivencia, la salud y el bienestar material. Siempre tiene conciencia de restricciones sagradas respecto de los medios que puede emplear para procurar esas necesidades; más aún, tiene conciencia de que a veces es indispen-

sable, digno de elogio y admirable dejar de lado o sacrificar la satisfacción de esas necesidades. La preocupación humana por la virtud o la excelencia dicta la elección de los medios y la capacidad de sacrificio. Las virtudes son útiles, por cierto, para el logro de las metas mundanas mencionadas, pero también se las valora como fines en sí mismas. Se las honra por considerárselas nobles. Esta dimensión de lo que el hombre valora —lo noble, lo estimable o lo precioso que no puede reducirse a lo bueno o lo útil— pone de manifiesto su modo de ser peculiarmente moral. No es por casualidad que en griego la palabra para «noble» (*kalon*) designa al mismo tiempo lo «bello». En su origen, lo noble y lo bello van juntos. Experimentamos lo noble como algo que, en forma preeminente, merece o exige embellecimiento y veneración, mientras que sentimos lo decorativo o «estéticamente» agradable como algo necesitado de una seriedad que sólo encuentra en asociación con lo noble. En consecuencia, lo *kalon* adquiere sentido propio en las obras de los artistas y, en especial, de los poetas: los *demiourgoi*, los «trabajadores públicos» del orden más elevado. En ellos, un pueblo ve, de la manera menos efímera y menos vaga, los tipos de seres humanos a quienes reverencia. Sin embargo, la peculiar luminosidad de las virtudes, tal como aparecen en las «imitaciones» de los artistas, no necesariamente promueve una descripción clara de lo noble. Resulta mucho más fácil señalar instancias particulares de lo noble o lo virtuoso que explicar qué es lo noble en cuanto tal; además, lo noble nunca está libre de controversias durante mucho tiempo. La fuente de la disputa no es, por lo común, la duda respecto de la existencia de las virtudes, y ni siquiera respecto de lo que son en general: hay un acuerdo notablemente amplio sobre la nobleza de atributos tales como el valor, la generosidad, la sabiduría, el acatamiento de la ley, etc. Las batallas tienden a desarrollarse, más bien, en torno a los pormenores y, lo que es más grave, la jerarquía relativa de las virtudes (por ejemplo, las virtudes de la guerra frente a las de la paz, de la humildad frente al orgullo, de la generosidad y el amor por el ocio frente a la frugalidad y la industriosidad). Estas querellas se mezclan con las más frecuentes causas de discordia surgidas de la competencia por recursos escasos, y no hacen sino realzarlas e intensificarlas. De este modo las disputas se convierten, en términos más concretos, en controversias so-

bre la superioridad de distintos tipos o clases de seres humanos y sus pretensiones a la más alta autoridad moral y política: sacerdotes, soldados, mercaderes, pequeños campesinos, hidalgos, abogados, asalariados, etc., rivalizan por la preeminencia en el orden político. Dado que cada una de esas facciones tiene una visión abarcadora de la adecuada distribución de los bienes y del ordenamiento de los modos de vida en el conjunto de la comunidad, se entiende que cada una representa, en términos platónicos, un «régimen» (*politeia*) específico. Los conflictos entre los diversos «regímenes» son los conflictos decisivos que están en la raíz de toda la vida política, y la meta de toda la filosofía política platónica, en sentido estrecho o estricto, es oficiar de árbitro en ellos.

Lo hace, sobre todo, mediante el establecimiento de una única norma, el «mejor régimen por naturaleza», a cuya luz se pueden juzgar, categorizar y —en circunstancias favorables— «mezclar» en atinadas soluciones de compromiso los regímenes antagónicos que aparecen en la historia. Platón muestra en las *Leyes*, su «obra más política» o, en verdad, «su única obra política» («de hecho, la *República* no presenta el mejor orden político, sino que más bien pone de manifiesto las limitaciones, los límites y, con ellos, la naturaleza de la política»; *AAPL*, pág. 1; cf. *CM*, pág. 29, y *WIPP*, pág. 29), qué implica la elaboración del mejor régimen. El filósofo político trata de descubrir el mejor régimen mediante un riguroso examen crítico y la convocatoria al debate de portavoces inteligentes de los regímenes históricos ampliamente considerados como los más respetables; procura ir más allá de esos portavoces, en la dirección que al parecer indican sus contradicciones y deficiencias. Al actuar así como un «árbitro» o un maestro de estadistas y fundadores, el filósofo político platónico procede de una manera muy diferente a la de los científicos sociales de la actualidad o de los filósofos «modernos» como Hobbes o Hegel. No empieza con consideraciones «metodológicas» o «epistemológicas». No intenta pasar de lo «abstracto» a lo «concreto». En cambio, procura mirar con los ojos del astuto estadista en ejercicio y hablar su lenguaje, pero abarcar un panorama más amplio y describir con mayor precisión lo que existe y lo que podría llegar a existir. Incluso intenta proteger esa perspectiva de estadista de las posibles distorsiones causadas por las preguntas desconcertantes formuladas por adultos y jóvenes

sofisticados que carecen del espíritu público o bien de la experiencia de primera mano del estadista (*WIPP*, págs. 27-9).

Pero esto implica que el filósofo político platónico adopta la perspectiva del estadista a través de una decisión consciente; que toma su decisión desde un punto de vista muy diferente de la perspectiva del estadista, y que la decisión de convertirse en filósofo «político» en sentido estricto supone un estrechamiento deliberado, un «oscurecimiento», de la visión del filósofo (*WIPP*, pág. 32). Aun cuando Aristóteles y Platón consiguieron hacer que el ascenso desde la perspectiva del estadista hasta la del filósofo pareciera, en retrospectiva, continuo e incluso «natural», no debemos dejarnos engañar por esa apariencia y suponer que la filosofía política surge, en realidad, de las disputas de los estadistas. Tampoco deberíamos permitirnos caer en el error de considerar al filósofo político platónico como una especie de continuación o de versión superior del estadista y legislador (*AAPL*, pág. 106; *OT*, pág. 212). Strauss nunca se cansó de recordarles a sus lectores «las dificultades casi abrumadoras que debieron superarse para que los filósofos pudieran dedicar una atención seria a las cosas políticas», o el hecho de que «Sócrates mismo, el fundador de la filosofía política, era famoso como filósofo antes de volcarse siquiera a ella» (*WIPP*, pág. 92). Strauss estaba lejos de considerar esta secuencia de la vida de Sócrates como una mera contingencia o accidente histórico. Por el contrario: en su opinión, la vida de Sócrates es emblemática de la verdad permanente de que la filosofía no es «naturalmente» política, y de que debe ser «obligada» a dirigir su atención hacia «las cosas humanas», «las cosas justas y nobles» (*CM*, págs. 13-4; cf. págs. 124-5 y 127-8).[3] El problema así revelado, que Strauss llamó «el problema de Sócrates», involucra, en primer lugar, la cuestión de «por qué la filosofía presocrática pudo prescindir de la filosofía política o se vio obligada a ello» y, en segundo lugar, el interrogante de por qué tanto el Sócrates de Platón como el de Jenofonte tuvieron la facultad o la obligación de fundar la filosofía «política» (*SA*, págs. 3-8 y 314). Estas cuestiones,

[3] Una de las críticas más severas que Strauss formuló contra Hobbes fue que este «aceptó de buena fe la idea de que la filosofía política o la ciencia política es posible o necesaria» (*NRH*, pág. 167); con esto, Hobbes mostraba que no había prestado suficiente atención, desde el comienzo mismo, a la cuestión fundamental.

que apuntan a dos concepciones alternativas de la naturaleza de la vida filosófica, deben tener respuesta para que haya una auténtica comprensión del problema de la justicia, puesto que la aparición de la filosofía, entendida como una forma distintiva de la excelencia por derecho propio, altera radicalmente nuestra comprensión de lo que podría ser de un modo plausible el bien para el hombre y, en consecuencia, nuestra concepción del bien común. No es cierto, al menos para Platón y Jenofonte, que la filosofía se limite a ser el más poderoso instrumento mediante el cual el hombre, como «el animal político», estimula la búsqueda de lo justo y lo noble por parte de la sociedad política. Nunca captaremos adecuadamente lo que Strauss, acorde con Platón y Jenofonte, entiende por «filosofía» mientras intentemos concebir a la filosofía como un mero método de pensamiento o como un montaje de herramientas intelectuales, o incluso como el tipo más amplio de reflexión que culmina en una «cosmovisión total»: *la filosofía es, sobre todo, un modo de vida único, y los filósofos auténticos son seres humanos de un tipo diferente de todos los demás* (*WIPP*, pág. 91). Para evitar malentendidos, debemos apresurarnos a añadir que «tales hombres son en extremo raros. No es probable que encontremos a ninguno de ellos en un aula. No es probable que encontremos a ninguno en ninguna parte. Sería una muestra de buena suerte que hubiera uno solo vivo en nuestro tiempo». En consecuencia, para decir lo menos, «es absurdo esperar que los miembros de los departamentos de filosofía sean filósofos, como lo es esperar que los miembros de los departamentos de arte sean artistas» (*LAM*, págs. 3 y 7).

El problema de Sócrates

En *Natural Right and History*, Strauss no pretende ofrecer una exposición adecuada del modo de vida socrático (véanse, en especial, págs. 142, 145-6 y 151-2): al comienzo de su examen del «derecho natural clásico», declara que «la plena comprensión de la doctrina clásica del derecho natural requeriría una cabal comprensión del cambio en la manera de pensar efectuado por Sócrates», pero entonces confiesa de inmediato que «tal comprensión no está a nuestra

disposición». Resulta difícil afirmar en qué medida creyó Strauss, en los años subsiguientes, haber remediado esta deficiencia. Lo que sabemos con seguridad es que, veinte años más tarde, llegó a creer que el libro podría haber sido reelaborado en una versión mejorada. Entretanto, su propia comprensión del «derecho natural y la historia» se había «profundizado» y, al parecer, el aspecto más importante de la profundización había sido consecuencia de su «concentración en el estudio del "derecho natural clásico" y, en particular, en "Sócrates"» («Prefacio a la séptima reimpresión»). Es evidente que la «concentración» en Sócrates continúa en el presente volumen, no sólo en los capítulos que analizan la *Apología de Sócrates*, el *Teages*, el *Critón* y el *Eutidemo*, sino también, aunque en forma menos notoria, en varios otros. Strauss no tarda en poner de manifiesto el hecho de que la *Apología de Sócrates*, la presentación más abarcadora y pública de toda la vida y el modo de vida de Sócrates, destaca el carácter desconcertante de la relación entre el pensamiento o la actividad de la madurez del filósofo y sus investigaciones anteriores sobre la naturaleza y la retórica. Sócrates insiste, desde el comienzo, en que el procesamiento oficial deriva en su totalidad de una acusación más antigua, no oficial pero mucho más peligrosa, que lo vincula en forma directa con otros filósofos. Hace hincapié en la importancia del poeta cómico Aristófanes en la génesis de esa primera acusación. Sin embargo, como lo demuestra Strauss, la presunta refutación de los «primeros acusadores» es tan sorprendentemente ambigua y débil que tiene el necesario efecto de avivar, más que de apaciguar, el asombro del lector atento. Para apreciar el trasfondo del escrutinio tan comprimido que Strauss hace de la *Apología*, un escrutinio guiado por este asombro, resulta útil, si no esencial, tener presente por lo menos un breve resumen de sus reflexiones previas sobre las implicancias de la erupción de la filosofía a partir de la vida prefilosófica.

La querella entre la filosofía y la poesía

Luego de un dilatado estudio de los testimonios disponibles, Strauss llega a la conclusión de que, en su origen, la fi-

losofía representa una rebelión exhaustiva, aunque silenciosa, contra la autoridad espiritual de la sociedad civil (*NRH*, capítulo 3). Las semillas de la rebelión han sido sembradas por la meditación sobre los desacuerdos aparentemente interminables entre las sociedades y dentro de ellas acerca del carácter de lo justo y lo noble. A esos inquietantes pensamientos se añadieron dudas generadas por los dilemas con que tropiezan los hombres, sea cual fuere su idea sobre lo noble. Siempre la relación entre lo noble y lo bueno (lo placentero, lo útil, lo saludable) se presenta problemática. La virtud parece resplandecer en su más pura nobleza cuando entraña un sacrificio penoso; sin embargo, somos conscientes de que el pleno bien para el hombre, el bien que abarca pero trasciende la virtud, es la felicidad. Debe haber, pues, alguna correlación positiva entre virtud y felicidad; pero, ¿cuál puede ser? Por otra parte, honramos a los virtuosos no sólo por sus puras intenciones, sino también por sus sólidas realizaciones: se entiende que la virtud es buena o útil, así como noble. En verdad, la virtud sólo parece encontrar una medida cuando se consideran sus realizaciones previstas: el valor está guiado por la necesidad de decidir batallas, la moderación está guiada por la necesidad de salud, la generosidad está guiada por los requerimientos de los potenciales receptores, y así sucesivamente. Pero, por su misma utilidad, por el hecho de estar así limitada, la virtud siempre está al borde de convertirse, si no en un simple medio, sí al menos en algo de valor subordinado.

Con anterioridad al surgimiento de la filosofía, las preguntas de este tipo se respondían con apelaciones a la antigüedad (lo ancestral) y a la divinidad. Se decía que los conceptos de bien y mal incorporados a las leyes y las costumbres de un pueblo eran buenos porque eran viejos, pero también se decía que lo viejo era bueno porque se remontaba a Dios o a los dioses, que habían creado a los antepasados más remotos, habían hablado con ellos o lo eran ellos mismos. La divinidad es inmortal y omnipotente o, al menos, extraordinariamente poderosa. Con su poder sostiene lo justo y lo noble, aunque de una manera no siempre inteligible para los hombres. Aun cuando no logre resolver por completo las paradojas de la existencia moral de la humanidad, permite atisbar un dominio que transfigura lo humano y así hace borrosamente comprensible la razón por la cual la vida hu-

mana sólo puede alcanzar una perfección truncada y refleja. El acceso restringido que los hombres tienen a lo divino se da, sobre todo, por medio de los antiguos escritos sagrados y los cánticos de hombres proféticos inspirados; entre los griegos en particular, quienes revelaban los caminos de los dioses eran, en especial, los poetas, inspirados por las Musas, y en consecuencia se les concedía el honor de que se los considerara sabios.

Ahora bien, los hombres que prefiguran a los filósofos son quienes comprueban que los pronunciamientos de los poetas, los cantores o los profetas no eliminan los dilemas morales; antes bien, los magnifican y agravan. Para tales hombres, los relatos que se refieren a Dios o los dioses sólo hacen más explícita la perturbadora desproporción entre las respuestas que los hombres necesitan y la arbitrariedad, así como la vergonzosa falta de unanimidad, exhibida por las más altas autoridades. La filosofía misma nació en los tiempos en que hombres perplejos hasta este punto ya no buscaban mejores fuentes de sabiduría poética o profética, y descubrían, en cambio, el criterio de naturaleza y lo aplicaban finalmente aun a las obras de los poetas. El descubrimiento de la naturaleza nace de la intransigente insistencia en dos distinciones: en primer lugar, entre el conocimiento de oídas y el conocimiento derivado de experiencias al alcance de todos, y luego, entre las cosas originadas como resultado de un artificio imaginativo humano y las cosas (incluido el hombre y su capacidad de construir artefactos) que existen o se desarrollan por sí mismas. Cuando se los ve a la luz de esta distinción entre lo que es por naturaleza y lo que es por artificio o convención, los dioses parecen ser meras ficciones de los poetas y sus patrocinadores u oyentes. Se estima que la creencia en los dioses vela al hombre la evidencia cuya interpretación razonable conduciría al conocimiento de las verdaderas causas de las cosas. En particular, parece plausible suponer que los dioses son necesarios como sostén de la nobleza y la justicia, porque estas carecen de apoyo intrínseco en el corazón de los hombres: en sus necesidades e inclinaciones naturales, y no simplemente imaginadas. Después de todo, lo que los hombres buscan y necesitan de manera incontrovertible no es lo noble, sino, más bien, placer, seguridad y comodidad personales. La preocupación por lo noble puede explicarse mejor sobre la base de

especulaciones acerca de sus orígenes. Se reconoce, pues, que lo noble fue, con toda probabilidad, la invención semiconsciente de hombres primitivos, que se congregaron y planearon gradualmente sociedades civiles con el objeto de promover sus diversos intereses individuales: al hacerlo, comprobaron que era necesario alentar a algunos de ellos, por medio del elogio, el honor y el acostumbramiento, a sacrificar su bien natural original en aras del bien de otros. A lo largo de mucho tiempo, y dado el poder plástico de la costumbre, la preocupación por ser considerado noble o, al menos, no innoble adquirió tal fuerza, que hoy compite con los deseos naturales, espontáneos y no inventados del hombre, y confunde la prudencia que naturalmente les sirve y los guía. Sin embargo, gracias a un pensamiento penetrante e inflexible y una autodisciplina de hierro, algunos hombres pueden liberarse del influjo de la opinión y aprender a contentarse con la búsqueda de los placeres que son verdadera o intrínsecamente dulces. Como el hombre necesita por naturaleza la ayuda de la sociedad, el hombre realmente libre seguirá viviendo entre sus engañados vecinos y sacará provecho de ellos, pero en el plano espiritual vivirá una vida aparte.

Muchos de los que escuchan la enseñanza de los filósofos y resultan afectados por ella se sobresaltarán ante la conclusión de que la mejor vida acorde con la naturaleza es la del tirano, que domina a sus compatriotas para cosechar honor y disfrutar del lujo. Pero los filósofos desdeñan tanto la necesidad de honor y lujo como la de mitos sobre los dioses y una vida eterna; para ellos, el tirano es tan esclavo como los súbditos sobre quienes derrocha sus energías y preocupaciones. Por naturaleza, los requerimientos materiales del hombre son pocos, y quien entienda esto podrá dedicar la mayor parte de su vida al placer más profundo y auténtico, el del pensamiento que se libera de toda ilusión o falsa esperanza y, de ese modo, llega a entibiarse con la austera luz desprendida por el creciente conocimiento de la naturaleza indefectible de las cosas.

La gran rebelión de los filósofos contra la sabiduría divina, contra la sabiduría de los poetas, no quedó sin respuesta. El documento más importante de que disponemos respecto de lo que el Sócrates de Platón llama «la vieja querella entre filosofía y poesía» (*República*, 607*b*) es la comedia *Las nubes* de Aristófanes, una obra dirigida, precisamente, con-

tra el propio Sócrates. Debemos conformarnos con señalar tres puntos salientes de la rica presentación de Strauss sobre la crítica aristofánica de la filosofía. Primero, el filósofo tiene una absurda falta de prudencia o sabiduría práctica. Depende de la observancia de la ley y la decencia de la ciudad y la familia, mientras que da expresión a enseñanzas que corroen los irreemplazables fundamentos morales de la sociedad civilizada. Sus intentos, mediante una sutil retórica, de encubrir sus verdaderas doctrinas y defenderse a sí mismo y a sus asociados son por completo inadecuados. La principal razón de esta inadecuación se encuentra en su segundo gran defecto: es ridículamente ignorante del alma humana y de su notable heterogeneidad. Sobre todo, el filósofo ignora su propia alma y sus necesidades. Fija su mirada en lo alto y se dedica, casi con fanatismo, a desentrañar con pasión los misterios del cosmos, sin indagar adecuadamente qué tiene de bueno o atractivo para él buscar las causas de las cosas. Por cuanto su alma está verdaderamente muerta para el amor —el amor al placer, así como el amor a la belleza o la nobleza—, el filósofo carece de un conocimiento esencial o bien lo ha suprimido y sublimado en parte, de modo tal que se ha mutilado sin darse cuenta. Además, nunca reflexiona lo suficiente sobre su necesidad de discípulos, admiradores y amigos, ni sobre la indudable vinculación que esto implica con el bienestar de la ciudad, su educación cívica y el desarrollo de la familia. Mas para Strauss, si no para el propio Aristófanes, estas dos primeras críticas abren la puerta a un tercer desafío, aún más grave. Sócrates niega la existencia de Zeus, y detrás de esta blasfemia, como lo muestra Aristófanes, hay un ateísmo sin límites, un ateísmo incluso más radical, en ciertos aspectos, que el de otros filósofos «presocráticos», como Parménides y Empédocles (*SA*, pág. 173). Ahora bien, dada la ignorancia de Sócrates acerca del alma, ¿puede su cosmología, por plausible que sea, proporcionar fundamentos suficientes para tal ateísmo? ¿O el ateísmo de Sócrates y su menosprecio de la ley divina no son acaso su mayor ejemplo de jactancia? Porque la verdad es que el presunto conocimiento de la naturaleza por parte del filósofo culmina (en el mejor de los casos) en hipótesis escasamente plausibles y muy incompletas sobre las raíces últimas de las cosas: de este modo, la cosmología sólo hace más evidente o probable el carácter indescifrable del

todo para el hombre. En consecuencia, deja sin resolver todavía no sólo la cuestión de la existencia de lo divino, sino también el problema de la naturaleza —o, formulado con más cautela, la «divinidad»— de Dios o los dioses (*SA*, págs. 52-3 y 313). Cuando Aristófanes, al hablar en nombre de la poesía y sobre todo de la poesía cómica, proclama la superioridad de su sabiduría, lo hace sin traza alguna de moralismo: acepta y comparte, en efecto, la aspiración de independencia del filósofo respecto de las opiniones de la ciudad. De hecho, alcanza el éxito donde los filósofos fracasan. Lo hace porque conoce las limitaciones de la auténtica independencia humana. El poeta cómico puede hacer mofa en público de las creencias de la ciudad, porque muestra que, en última instancia, se inclina auténticamente ante alguna versión de ellas. Satiriza la fe de la ciudad en sus dioses y las esperanzas y los anhelos expresados en esa fe, pero lo hace sin pretenderse él mismo libre por completo de ellos, y sin negar simplemente la existencia de lo divino, cualquiera que sea el nombre que lo divino desee o permita que se le atribuya de tanto en tanto.

El giro socrático

Strauss estaba convencido de que la clave para comprender las obras de Platón y de Jenofonte era el reconocimiento de que las guiaba, en parte, el propósito de ser una respuesta al poderoso ataque de Aristófanes contra la filosofía. La respuesta admite una buena dosis de fundamento. En otras palabras, Platón y Jenofonte defienden una concepción de la vida filosófica que ha sido alterada a la luz de lo aprendido de Aristófanes; retratan a un «Sócrates embellecido y nuevo» (*Carta segunda*, 314c). Sin embargo, cuanto más de cerca miramos, más difícil se hace expresar con precisión en qué consiste la novedad. En su lectura de la *Apología*, Strauss muestra que la primera impresión que se recibe, o, en todo caso, la impresión tradicionalmente transmitida de Sócrates como «ciudadano filósofo», exige una considerable matización (cf. *NRH*, págs. 120-1; *LAM*, pág. 269). El maduro Sócrates platónico no abandona su dedicación a una vida de indagación tan intensa que lo hace aparecer muy, muy ex-

traño y hasta inhumano (31*b*); no se reúne con los ciudadanos comunes como un dirigente ilustrado ni como un seguidor activo, ni siquiera como un consejero político, un comentarista o un historiador. Tampoco se convierte nunca en un maestro de virtud cívica —y en consecuencia, insiste, no se lo puede hacer responsable de la moral de ninguno de los que se arremolinan en torno a él para escucharlo «hablar y ocuparme de mis propios asuntos» (33*a*)—.

Lo nuevo *es* la enfática admisión de Sócrates de que su modo idiosincrático de vida debe justificarse de acuerdo con pautas aceptables para la ciudad y sus creencias morales y religiosas. Al presentar esta justificación, sin embargo, Sócrates no se limita a mostrar cómo, a la manera de un «tábano», recordaba a la ciudad las más elevadas aspiraciones que esta ya reconocía. Sostiene a continuación que su vida es, de hecho, la inesperada culminación de la existencia humana, que los buenos ciudadanos, los caballeros o los piadosos, siempre han respetado de manera más o menos inadvertida (38*a*). Sócrates apoya o llega a lo que Strauss llama esta «declaración trascendental» al desarrollar una nueva interpretación de la tradición, incluido su más grande héroe (Aquiles) y su más destacado portavoz contemporáneo (el oráculo de Delfos). Tal vez pueda sugerirse que mezcla los dioses de la tradición poética con los dioses de los filósofos. Sin lugar a dudas, sostiene que el hombre que viva como Sócrates será el hombre más favorecido por los dioses. Esta es, al parecer, la principal manera en que el filósofo platónico ayuda a la ciudad y se justifica ante ella: al ofrecer la vida del filósofo —o una noble imagen verbal de esa vida— como la pauta no reconocida en otros aspectos a la luz de la cual puedan arbitrarse los desacuerdos sobre lo justo y lo noble, y aclararse la relación de lo noble con el bien (con la felicidad). En última instancia, las virtudes morales deben su dignidad a que puede interpretárselas de modo tal que sean afines a la vida filosófica, reflejos velados de ella e incluso, en cierta medida, aperturas en su dirección. Aquí encontramos el más profundo fundamento sobre el cual se apoyan Platón y Aristóteles cuando clasifican y explican las virtudes políticas y morales. No niegan que esas virtudes se experimenten como fines nobles en sí mismos, pero dudan de que la elevación de la moral pueda sostenerse a menos que se la conciba de alguna manera como un esbozo de las expe-

riencias y los placeres casi divinos del filósofo. Sin embargo, de ser esto cierto, de existir aunque sólo sea una probabilidad de que la vida filosófica sea la estrella polar de la existencia humana, se hace mucho más urgente la necesidad de llegar a una comprensión algo más que formularia de lo que es esa vida.

De lo expuesto hasta ahora podría deducirse que la revolución en el pensamiento efectuada por el Sócrates platónico implica, más que un cambio en las creencias y en la vida del filósofo, un intento de transformar la naturaleza de las creencias subyacentes en la sociedad civil. Sin embargo, Sócrates no supone ni por un momento que la virtud moral y política pueda llegar a ser filosófica, ni que una sociedad sana pueda volverse racional y, de ese modo, deje de ser una sociedad «cerrada». Sabe que no puede tener otra aspiración que inducir en unos pocos de los no filósofos (a saber, los caballeros o «verdaderos guardianes» de la ciudad) un respeto por cierta imagen poética de la filosofía. El nuevo Sócrates ha aprendido la lección de prudencia política y filosófica que Aristófanes procuró enseñarle. Ha reconocido su múltiple dependencia (tanto erótica como de cálculo) de quienes no son de temple filosófico y, en consecuencia, reconoce la ley natural no escrita que lo obliga a interesarse en sus preocupaciones. Esto significa, por supuesto, que el contenido de la vida filosófica debe experimentar un cambio considerable: Sócrates debe simpatizar con seres humanos —y participar en su vida— de quienes no podrá esperar nunca que compartan con él una amistad filosófica ni le enseñen mucho de nada. El signo más evidente de este gran cambio es el hecho de que el nuevo Sócrates está casado y tiene hijos.

Es cierto que no se muestra a Sócrates como un marido o un padre solícito. Jenofonte, que según Strauss presenta su matrimonio como una especie de reflejo de su relación con la ciudad, le da una imagen cómica e incluso «llega al extremo de no contar al marido de Jantipa entre los hombres casados» (*OT*, págs. 210 y 221; *XS*, págs. 41-2, 147 y 178; *XSD*, págs. 132 y sigs.). De manera análoga, el diálogo que es «*el* diálogo platónico sobre política» es el único en que Sócrates está por completo ausente. Sin embargo, si bien Strauss hace hincapié en que las *Leyes* es «subsocrático», también demuestra, por medio de su interpretación del *Critón*, que la ausencia de Sócrates es menos «total» de lo que parece a

primera vista (cf. *infra*, capítulo 2, con *WIPP*, págs. 31-3; *AAPL*, pág. 2). En verdad, el *Critón*, como nos muestra aquí Strauss, es el diálogo que nos proporciona la lección más vívida acerca de que la vida del filósofo político platónico implica ocuparse e incluso cuidar de conciudadanos que carecen por completo de interés o potencial filosóficos. Como siempre, Strauss insiste en que no se puede entender un diálogo platónico a menos que se preste atención en primer lugar y sobre todo, al aspecto teatral, a los personajes o los tipos de personajes con quienes Sócrates se encuentra, y a lo que ese encuentro revela sobre el lugar del impulso filosófico en toda la economía de la existencia humana. Critón representa *el* alma no erótica o prosaica, el alma en gran medida no inspirada ni movida por la piedad, la poesía y el asombro. Es principalmente este tipo de hombres el que Platón tiene presente al desarrollar lo que podría llamarse su «doctrina de la obligación legal» o, mejor, su concepción de las bases más razonables para el acatamiento de la ley por la mayoría de los hombres en la mayoría de los regímenes legales existentes. El *Critón* —concluye Strauss— es una prueba de que Hobbes «cometió una grave exageración» (esto es, no se limitó a decir una mentira) cuando acusó a Sócrates y a quienes lo siguen (Strauss, por ejemplo) de ser anarquistas.

A juicio de Strauss, una evaluación completa del personaje de Critón, y con ella, una estimación acertada de la enseñanza contenida en el diálogo de ese nombre, requiere acudir al único otro diálogo en que el interlocutor es Critón: el *Eutidemo*. La identidad de Critón y la índole de la relación que mantiene con Sócrates en el retrato platónico resultan más claras cuando se ve su reacción ante el relato que hace Sócrates de un encuentro previo con otros dos tipos humanos, situados, por así decirlo, en polos equidistantes entre sí y de Critón, en el círculo de conocidos del Sócrates platónico. A través de la narración socrática nos enteramos de cómo se comporta Sócrates, en primer lugar, con un muchacho hermoso y prometedor (Clinias) y, en segundo término, con dos representantes particularmente frívolos del movimiento «sofístico». En lo que atañe a los dos sofistas, a primera vista parecen representar un caso límite o revelar la total carencia de seriedad a la que puede conducir la sofística: la «virtud» que se enorgullecen de enseñar es un arte de

hablar que no hace ninguna contribución discernible a nada valioso y, por cierto, no a los discursos y los hechos esperables de los hombres en la vida política. Por desdicha, Sócrates se muestra absolutamente exuberante en su admiración por esos dudosos personajes, de quienes intenta ser discípulo. Strauss advierte al lector que no deje de lado esta exuberancia como «mera ironía». Al mismo tiempo, también nos advierte que no adoptemos con demasiado apresuramiento la actitud decepcionada de Critón, y ni siquiera censuremos la expresión de respeto de Sócrates. El hecho es que el *Eutidemo* proporciona quizás el testimonio más llamativo de una verdad que desilusionará a muchos y contradice la impresión generada por Sócrates con su discurso público en el juicio: las ambientaciones de los diálogos platónicos muestran que era mucho más probable encontrar a Sócrates conversando en buenos términos con sofistas extranjeros y el público que estos atraían, que con estadistas, poetas, artesanos y serios caballeros atenienses de otra condición (cf. *CM*, pág. 57). La teatralidad del *Eutidemo*, como la de muchos otros diálogos, revela una razón importante de esta inclinación. Sócrates comparte con los sofistas una profunda insatisfacción respecto de la educación cívica y paternal convencional, y procura rescatar a algunos de los jóvenes, en especial los verdaderamente más capaces, de sus efectos embotantes.

El *Eutidemo* proporciona un ejemplo poco común y capital del protréptico de Sócrates: del tipo de discurso con el que intenta evaluar a los hijos más prometedores de sus conciudadanos y alejar luego a muy pocos de ellos (como Clinias, quizá) de la política y la familia, para llevarlos a una vida como la suya, al mismo tiempo que modera y «suaviza» el espíritu cívico «varonil» del resto (como Ctesipo). La diferencia sobresaliente entre Sócrates y los sofistas es que los diversos sofistas se asemejan a la ciudad cuando afirman saber qué es la virtud y cómo se puede conducir a los jóvenes a ella. El hecho de que Sócrates tenga muy grandes dudas acerca de esa pretensión no excluye en modo alguno la posibilidad de que aprenda mucho si pasa el tiempo con hombres inteligentes que tienen el atrevimiento de hacer tal afirmación. Estas reflexiones ayudan a explicar por qué Sócrates, en el *Eutidemo* y en general, defiende a los sofistas (incluso y en especial a los menos «serios») mucho más de lo

que algunos podrían desear, si bien intenta a la vez amonestar a esos mismos sofistas y les sugiere que atemperen en parte su imprudente celo.

Con seguridad, una cosa resulta ahora evidente: el nuevo filosofar «político» iniciado por Sócrates se preocupa, en una medida sin precedentes, por dominar y practicar el arte de la retórica o la comunicación. El nuevo filósofo tiene aguda conciencia de cuán delicada —cuán peligrosa y, aun así, cuán eminentemente útil y necesaria— es la tarea de comunicarse con la sociedad no filosófica, diversa en grado extraordinario, en que él y sus colegas siempre deben habitar. Por lo tanto, debemos deplorar el sino que impidió a Strauss realizar su proyectado ensayo acerca del *Gorgias*, el principal diálogo platónico sobre retórica política. De las pocas observaciones que Strauss ya había publicado respecto del *Gorgias* puede conjeturarse que no hubiese tratado ese diálogo sin alguna referencia al *Fedro*, porque entendía que la enseñanza de Platón sobre retórica o comunicación no puede captarse si no se sigue con detenimiento la distinción que impone el dualismo de tratamiento representado por esas dos obras gemelas, a saber: la distinción entre retórica erótica privada y retórica política pública (*NRH*, pág. 152 nota; *AAPL*, págs. 2 y 62; *CM*, págs. 52-3; *WIPP*, págs. 299-302). Esta dicotomía está íntimamente vinculada con la que se advierte entre las conversaciones que Sócrates mantenía a partir de una necesidad espontánea, arraigada en el corazón de su actividad filosófica, y las conversaciones que se veía obligado a entablar por necesidad o compulsión, ya fuesen impuestas desde afuera o autoimpuestas. Pero la reflexión sobre esta última observación nos permite ver que, en la interpretación straussiana de los dos diálogos gemelos, *Critón* y *Eutidemo*, tenemos una premonición ilustrativa de lo que habría pensado o dicho de la díada *Gorgias-Fedro*. Entre otras cosas, puede decirse que la conversación protréptica con «el niño Clinias» proporciona al menos un atisbo anticipatorio de la retórica erótica de Sócrates. Esta retórica, como se la ejemplifica aquí, contiene lo que Strauss caracteriza como un «despiadado cuestionamiento de lo que Aristóteles habría llamado virtudes morales». Y conduce a la repetida indicación socrática de que «la filosofía y el arte política tienen fines diferentes», o de que existe una «distinción radical entre la dialéctica y el arte regia». En contradic-

ción con el arte política o regia, la dialéctica es el arte que hace uso de los descubrimientos efectuados por matemáticos y astrónomos.

De este modo, nos vemos obligados a enfrentar directamente la pregunta alrededor de la cual hemos estado moviéndonos en círculo: ¿en qué medida el *núcleo* del filosofar socrático resultó afectado por el giro socrático? De esto, después de todo, depende el significado de la «filosofía política platónica». Volvamos por un momento al comienzo o a la superficie: a las palabras «filosofía política». Trasuntan una ambigüedad que atraviesa todo el pensamiento de Sócrates y de Strauss. Las palabras pueden significar: ese filosofar que toma como tema principal la política —las cosas humanas, las cosas justas y nobles—; pero también pueden significar: ese filosofar que sigue profundizando la indagación sobre la naturaleza como un todo, incluido el hombre como parte de esta última, pero lo hace ahora de una manera política [*political*] o astuta [*politic*]. Tomada en este último sentido, la palabra *política* queda, al menos, teñida por una connotación «despectiva» (*WIPP*, pág. 93, nota 24). A pesar de ello, Strauss sostiene que este último sentido es el «significado más profundo de la "filosofía política"» (*WIPP*, págs. 93-4). Con esto puede interpretarse que Strauss da a entender que el núcleo de la filosofía socrática no fue alterado en forma decisiva por el giro socrático. En armonía con tal conclusión, vemos que Strauss sugiere, sobre la base de lo que aprende de Jenofonte, que el Sócrates maduro, cuando no estaba obligado a asociarse a caballeros ciudadanos, realizaba investigaciones sobre la naturaleza paradójica de la luz y de los líquidos y la cuestión de si «los entes son números». Al dedicarse a tales investigaciones, es probable que Sócrates se apartara de las opiniones ordinarias, que siempre eran su punto de partida, mucho antes y de manera mucho más pronunciada que cuando investigaba la naturaleza de, digamos, la justicia. Jenofonte, como dice Strauss, sólo «apunta al centro de la vida de Sócrates, un centro del que no habla debido a las limitaciones que se ha autoimpuesto». El señalamiento se da, por ejemplo, a través de una metáfora, como cuando Jenofonte hace que el sutil y erótico Cármides dé testimonio de la verdad con que tropezó un día por accidente: a Sócrates le gusta bailar solo, en una habitación con siete lechos vacíos. Ese indicio sobre la vida en extremo

«solitaria» del «ermitaño que filosofa», el «bárbaro» Sócrates, es todavía más notable que el informe no metafórico que hace Jenofonte de una afirmación de Sócrates, en el sentido de que cuando está con sus «buenos amigos» leen e indagan juntos en antiguos libros, una actividad que el propio Jenofonte no describe siquiera una sola vez (*XS*, págs. 8-9, 29-30, 116-7, 124, 148, 159-60 y 169-70; *PAW*, págs. 136-41; *infra*, pág. 176).

Sin embargo, me parece al menos que estas reflexiones interpretativas de Strauss no necesariamente implican que el verdadero Sócrates oculto fuera en gran medida «no dialéctico» y se mantuviera al margen de sus arreglos «políticos» cuando se abocaba a su estudio principal, el estudio del cosmos natural. Yo sugeriría, en cambio, que Strauss quería decir esto: si bien Sócrates, en su pensamiento más profundo, seguía estando esencialmente en soledad, y aunque no se alejó de la cosmología, creó no obstante «un nuevo tipo de estudio de las cosas naturales, un tipo de estudio en que, por ejemplo, la naturaleza o la idea de justicia, o de derecho natural, y sin duda la naturaleza del alma humana o del hombre, es más importante que, digamos, la naturaleza del Sol» (*HPP*, pág. 5; cf. *XS*, pág. 21; *SA*, pág. 314; *CM*, pág. 16). Pero, entonces, ¿cuál es con exactitud el fundamento de la nueva importancia del alma humana en el contexto del estudio de todo el cosmos? ¿Cuál es el pensamiento determinante que, según creían Platón y Jenofonte, habían omitido pensadores de la jerarquía de Heráclito, Parménides y el joven Sócrates?

El problema teológico-político

No puedo dar la respuesta a esas preguntas. Sólo puedo ofrecer algunas reflexiones heurísticas y algunos esbozos tentativos de respuestas que, según creo, tal vez contribuyan a explicar la selección y el ordenamiento de los ensayos que siguen y, de ese modo, encuentren confirmación en ellos. Comienzo por dos puntos aparentemente dispares, cuya conexión interior me enseñó a ver Christopher Bruell. En primer lugar, señalemos que, con una sola excepción, todas las referencias de los párrafos anteriores a la interpretación

straussiana del Sócrates de Jenofonte mencionan un libro que, en forma explícita y enfática, es una continuación. Y es una continuación del comentario de Strauss al *Económico* de Jenofonte. Esta última obra merece llamarse, según Strauss, «*el* discurso socrático». Podríamos, entonces, llegar a la conclusión de que el comentario que él le dedica merece llamarse *el* discurso de Strauss.[4] Sea como fuere, el *Económico* es «el más revelador» de los escritos socráticos de Jenofonte, porque en él Sócrates cuenta (a Critóbulo, el hijo díscolo que, en el *Eutidemo* de Platón, aparece como la mayor preocupación de Critón) la conversación entablada el día mismo en que hizo su famoso giro. Por primera vez en su carrera filosófica, ese día, Sócrates examinó a un ciudadano agricultor que era o pretendía ser un perfecto caballero; lo hizo con la intención de descubrir qué constituye la caballerosidad, la nobleza o la moral. En el curso de la conversación, las diferencias entre el filósofo («presocrático» y «socrático») y el ciudadano caballero decente o noble adquieren una claridad sin precedentes. En especial, resulta fecunda en su significación la diferencia que surge entre los dos hombres en lo concerniente a su comprensión del lugar del hombre en el todo. El caballero moral enseña que lo divino, y la ley no escrita que de algún modo deriva de lo divino o de la «naturaleza» imbuida de lo divino, dota a la «naturaleza» de un orden y un significado cuya ausencia haría que la vida y el mundo carecieran de sentido para él. Al mismo tiempo, el caballero no puede menos que revelar los anhelos o las esperanzas profundamente arraigadas en que se apoya su convicción: el fundamento en esas necesidades «psíquicas» se pone de manifiesto porque la conversación revela la falta de adecuación lógica y empírica de los argumentos que pretenden proporcionar ese fundamento. Ahora bien, la actividad conversacional mediante la cual Sócrates expone todo esto, junto con la actividad a través de la cual cuenta esa exposición, para sí mismo y para hombres jóvenes como Critóbulo y el silencioso testigo Jenofonte, parece constituir la dialéctica socrática por excelencia.

Con esto en mente, ocupémonos del segundo punto: la declaración de Strauss, en 1965, de que, desde la época de

[4] Para lo que sigue, cf. Christopher Bruell, «Strauss on Xenophon's Socrates», *Political Science Reviewer*, 13, 1983, págs. 99-153, y 14, 1984, págs. 263-318.

su primera obra sobre Spinoza (es decir, cuando rondaba los veinticinco años), «el problema teológico-político ha seguido siendo *el* tema de mis investigaciones» (*PPH*; cf. AP). Como es obvio, este pronunciamiento plantea infinidad de preguntas. Para empezar, ¿qué quiere decir Strauss con «el problema teológico-político»? La expresión, como él mismo lo señala a menudo con gratitud, procede de Spinoza; significa, para decirlo de la manera más simple, el conflicto en apariencia insoluble entre las pretensiones de la razón y de la revelación. Spinoza enseñó por primera vez a Strauss que ese conflicto es un problema tanto político como «teológico» o «filosófico», pues la revelación no puede entenderse en forma adecuada si nos limitamos a tratarla como «experiencia religiosa», en el sentido de William James y otros «psicólogos de la religión». La revelación es el develamiento autoritativo de la ley divina al hombre: la Torá, la *Chari'a*, la «Antigua Ley» y la «Nueva Ley»; este imperio de la ley pretende dar una dirección definitiva a toda la existencia del hombre, tanto colectiva como individual o familiar. Strauss niega en forma absoluta que el problema teológico-político sólo haya surgido con el advenimiento del monoteísmo o de las religiones bíblicas y el Dios «santo». Por vía de Spinoza, aprende de Maimónides y finalmente de Farabi que el corazón de la revelación es el fenómeno del «profeta», el legislador humano que, por medio de su oratoria o de su discurso poético, ordena la comunidad y la nación o las naciones en nombre de la autoridad divina; además, Strauss aprendió también de aquellos maestros a ponderar las palabras de Avicena, que él mismo eligió como epígrafe de su última obra publicada, sobre las *Leyes* de Platón: «el tratamiento de la profecía y de la ley divina está contenido en (...) las *Leyes*». Strauss no pasa por alto sino que, más bien, saca a la luz y destaca las enormes diferencias entre el pensamiento bíblico y el pensamiento de los poetas griegos, pero considera, en último análisis, que son secundarias. Lo más esencial de la querella entre Platón y la Biblia ya está presente en la querella entre Platón y los poetas o en la sorda disputa entre Sócrates e Iscómaco. Strauss parece haber considerado tal vez a Yehuda Halevi como el mayor pensador directamente antifilosófico del judaísmo, y a su respecto llega a esta conclusión: «Su objeción básica contra la filosofía no era, pues, particularmente judía y ni siquiera particularmente religiosa, sino moral».

En este aspecto, también señala: «El hombre moral es, *como tal*, el creyente en potencia» (las bastardillas son mías; *PAW*, págs. 140-1).

¿Por qué, entonces, el problema teológico-político domina el proyecto platónico de la filosofía política, tal como Strauss lo entiende, y qué forma precisa asume ese problema? Para acercarnos, al menos, a una distancia razonable de una respuesta, debemos volver, me parece, al tópico con que empezamos. La doctrina de las ideas, como Strauss la interpreta, es una doctrina que pone en evidencia, no los límites precisos (en un sentido kantiano), sino la radical limitación sustantiva del conocimiento humano. Conocer las ideas es ser un experto, como dice Sócrates en el *Teages* y el *Banquete*, solamente en un pequeño aspecto: en *la erótica* o los asuntos amorosos, en la conciencia de las carencias de la condición humana. Pero esta pericia es, como lo pone de manifiesto en la *Apología*, «cierta sabiduría» e incluso «sabiduría humana». Saber que no se cuenta aún con respuestas satisfactorias para las preguntas más importantes; saber que sólo se tienen opiniones (*doxai*) más o menos sólidas sobre lo que es justo y noble, es saber que se ha progresado a partir de una condición anterior de mucho mayor ignorancia; es saber que la conciencia de ese progreso va acompañada de un placer profundo aunque austero, y, sobre todo, es saber que lo más necesario es continuar este progreso. Esto significa, sin embargo, que se tiene una respuesta para la pregunta más importante para el hombre: si bien es cierto que, en sentido estricto, no se puede pretender conocer la salud del alma, su perfección o la realización y la felicidad completas del hombre, también es cierto que se puede pretender legítimamente conocer lo que es, en la expresión cuidadosamente elegida de Sócrates, «el mayor bien» para el hombre, el mejor disponible o concebible: «Así sucede que el mayor bien para un ser humano es este: argumentar todos los días acerca de la virtud y las otras cuestiones respecto de las cuales me escucháis conversar, examinarme y examinar a otros; y una vida no examinada no es digna de ser vivida por un ser humano». Podría decirse que todos los hombres, salvo el filósofo, viven una vida que es trágica o cómica, o ambas cosas: todos los demás son —somos—, en los aspectos de mayor importancia, fanfarrones ilusos, patinadores sobre hielo frágil que no quieren o no pueden ba-

jar la vista por mucho tiempo para no ver lo que está debajo de sus pies.

Sin embargo, esta formulación de la sabiduría humana de Sócrates está incompleta, porque omite la mención del oráculo de Delfos. Sea cual fuere el significado del relato de Sócrates acerca del oráculo, en su versión platónica parecería, sin duda, sugerir al menos esto: el giro socrático implicó prestar nueva atención a la voz de la piedad autoritativa, una atención que tomó con más seriedad que nunca las palabras de esa voz acerca de la mezquindad del conocimiento humano; las tomó con seriedad en el sentido de negarse tanto a aceptarlas como a ignorarlas o eludirlas; en cambio, intentó, como dice Sócrates, «refutarlas». De ese intento de refutación nace la certeza de Sócrates respecto de su propia sabiduría peculiar y, en concomitancia, su creencia en la corrección del oráculo (es decir, en cuanto este se hallaba facultado u obligado a hacer de Sócrates su intérprete o portavoz). Trataré de expresar esto en un lenguaje no metafórico. El aparente carácter inexpugnable de la posición socrática respecto del «mayor bien» para el hombre parecería disiparse por obra de la existencia misma de otros hombres inteligentes que afirman contar con la guía de la inspiración profética. Tal pretensión, formulada adecuadamente, no queda disminuida cuando, a través del cuestionamiento socrático, se pone al descubierto su total carencia de razones suficientes. La piedad no pretende tener fundamento en lo que la razón y la experiencia humanas pueden comprender sin ayuda alguna. Apela a un ser, a un dominio y a experiencias que existen y actúan en términos de lo que los filósofos llaman «milagroso» o «sobrenatural». Frente a esta apelación o pretensión, la filosofía parece estar verdaderamente confundida. Todo intento de cualquier filósofo de refutar la pretensión y, por consiguiente, los mandatos de cualquier revelación —incluso las interpretaciones más «fundamentalistas» de la revelación— fracasa o puede demostrarse que cae en falacias lógicas. En todo caso, el filósofo no puede eludir la necesidad de empezar por asumir como premisa, precisamente, lo que se supone demostrado como conclusión; de un modo u otro, el filósofo siempre supone que su razón humana puede descartar lo que llama lo «milagroso», o, al menos, descubrir sus límites precisos. (Los intentos de los neodarwinistas de limitar las pretensiones de conocimiento de los

llamados «creacionistas», y, en consecuencia, el acceso a la educación de los jóvenes, son ejemplos contemporáneos penosamente rigurosos de la bravata y la indignación anticientífica en que el racionalismo cae en esos casos). Ahora bien, como Strauss solía señalar, sólo existe un procedimiento lógico indiscutible mediante el cual el filósofo puede alcanzar una refutación decisiva de las pretensiones de la piedad o de la revelación, que le permita dejar atrás esta disputa y seguir adelante con sus propios asuntos: puede demostrar que, en principio, tiene una explicación clara y exhaustiva de cómo y por qué todo, en la totalidad del cosmos, es como es y se comporta como lo hace. Entonces y sólo entonces puede afirmar con honestidad que sabe que no hay posibilidad ni lugar desde donde lo milagroso pueda irrumpir para transformar todo o algo en forma concebible o inconcebible. El Sócrates maduro parece haber sido el primer filósofo que advirtió no sólo que tal explicación generalizada de las cosas elude al hombre, sino también cuán deplorables son las consecuencias de este hecho para las aspiraciones de la filosofía. En efecto, esta situación parece implicar que la negativa del filósofo a obedecer la ley divina y limitar su pensamiento al servicio de esa ley —su rechazo de la revelación en favor de la razón— tiene su raíz última en un acto de fe, de voluntad o decisión arbitraria, y no en el razonamiento. El fundamento de la filosofía y de la vida filosófica no es superior a la piedad; básicamente es igual a ella, o una de sus variantes. Pero entonces la filosofía queda atrapada en la autocontradicción: afirma que la vida puede y debe basarse en la razón, pero esa misma afirmación no se basa en la razón. La piedad religiosa, que confiesa francamente sus propias limitaciones intelectuales, que se somete y obedece a algo que está más allá y por encima, parecería admitir con más honestidad el significado de la experiencia de la fe, pensarlo más acabadamente y comprenderlo mejor; además, la piedad religiosa parecería estar más cerca de esas experiencias simples y originales del bien y del mal que son la raíz de la humanidad del filósofo y de su propia preocupación por descubrir el modo recto de vivir. La filosofía queda entonces al descubierto como una forma degenerada de la piedad, quejumbrosa, exigua, vana e insuficientemente autorreflexiva (MITP; véase *infra*, capítulo 7 y el comienzo del capítulo 12).

El problema teológico-político, así entendido, obliga al filósofo socrático a convertirlo en el centro permanente de su atención. La elección de vivir como filósofo deja de ser un simple acto de fe o de voluntad si y sólo si es una decisión de vivir como un filósofo preocupado por el examen serio de los fenómenos y los argumentos de la fe: esto es, si y sólo si el filósofo nunca deja por completo de embarcarse en un escrutinio conversacional de quienes exponen con más autoridad y atractivo las pretensiones de los fieles, y si y sólo si a través de esa indagación exhaustiva demuestra repetidamente, a su propia satisfacción y la de otros, que tiene una explicación no definitiva, pero sí más completa, de los fenómenos morales que los piadosos señalan como sus experiencias más significativas. El tema de tales diálogos será siempre, de un modo u otro, el alma humana y sus necesidades o anhelos, que nos permiten, afirman los piadosos, un atisbo de lo divino. Al examinar las necesidades del alma, los filósofos deben, por fuerza, examinar las necesidades de su propia alma; deben hacer el intento de tomar conciencia más plena de los presupuestos quizás ocultos sobre lo noble o lo bueno capaces de constituir una «fe» no analizada que motiva su filosofar.[5] En síntesis, debe convertirse en un experto aún más sutil y de mente abierta en erótica. Si bien Sócrates puede, con frecuencia y por períodos considerables, dedicar sus pensamientos a problemas alejados de la vida del hombre, parecería que nunca puede dejar del todo atrás sus cavilaciones acerca de las necesidades del alma y sobre el modo como estas dan forma a su cavilar en general.

Conclusión

Sin duda, queda mucho por decir sobre la naturaleza de la dialéctica que está en el corazón de la filosofía política platónica; pero el intento precedente de localizar el nervio de la argumentación de Strauss sugiere que, en su opinión,

[5] Cf. Christopher Bruell, «On the original meaning of political philosophy: an interpretation of Plato's *Lovers*», en Thomas L. Pangle, ed., *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues Translated, with Interpretative Studies*, Ithaca: Cornell University Press, 1987, págs. 91-110.

una porción considerable de las energías del filósofo platónico estará dedicada a un penoso examen crítico de los portavoces inteligentes y los estudiosos de diversas formas de piedad. En consecuencia, comprobamos que los capítulos sobre Platón van seguidos de una consideración o reconsideración de lo que Tucídides juzga apropiado decir sobre los dioses griegos y la piedad que solicitan. Strauss procede luego a un análisis de la obra maestra casi autobiográfica del socrático que lo involucró de manera más directa y vigorosa en el mundo político dominado por la creencia en esos dioses y en otros, no griegos. Las enormes exigencias —de concentración, lectura cuidadosa y pensamiento cuestionador— que Strauss impone al lector en esos dos ensayos tienen en parte la intención, supongo, de ayudarnos a apreciar el esfuerzo que deberemos hacer si hemos de recuperar las cuestiones originales que estaban en juego en la confrontación entre la filosofía socrática y el mundo de la vida «natural» o prefilosófico de la política, la moral y la fe. El éxito mismo de la retórica de Platón, desplegado e inflado en aspectos que él no podía haber previsto con exactitud, contribuyó a posibilitar que los problemas permanentes, como el propio Platón los concebía, quedaran desplazados y oscurecidos. En ocasiones, por supuesto, lo que asentó el nuevo sedimento de pensamiento fue una nueva comprensión teológico-política, que con motivo afirmaba ser superior a Platón (aun cuando lo continuaba): en tales casos, quien filosofa a la manera platónica tiene que abordar y tomar en serio esas pretensiones. En el capítulo 5, en consecuencia, Strauss presenta una investigación introductoria de las muchas formas asumidas por la manera de pensar que es la más perdurable, y quizá la más vigorosa, de las hijas adoptivas o rivales del Sócrates de Platón y Jenofonte: la tradición del derecho natural. Esta forma de pensamiento alcanza uno de sus dos puntos culminantes en los escritos de los más grandes teólogos políticos cristianos; de este modo, la investigación del derecho natural es, al mismo tiempo, la investigación de Strauss sobre el intento cristiano de conciliar e incorporar la filosofía.

Desde el derecho natural, Strauss se remonta hasta lo que considera, evidentemente, la versión más profunda e intransigente de la alternativa a la filosofía planteada por la revelación: la fuente de la fe de sus padres, la Torá. Sus

«reflexiones preliminares» acerca de «las reivindicaciones incompatibles de Jerusalén y Atenas» parecerían constituir su propia formulación de, por lo menos, las primeras etapas cruciales del diálogo entre la filosofía socrática y la profecía bíblica. Strauss sigue aquí, de una manera apropiada para nuestra época histórica, el sendero iluminado por el judío platonista Maimónides (cf. FP, págs. 357-60; QR, págs. 1-6; OA, págs. 95-9); como lo atestiguan con claridad los capítulos subsiguientes, para Strauss, el encuentro con la Biblia nunca está demasiado distante de la reflexión siempre renovada sobre los escritos de este maestro supremo de los judíos. Como Maimónides, Strauss, en su diálogo con los profetas, demuestra el error de suponer que la opción entre razón y fe debe quedar en el nivel de un mero compromiso o decisión. Además, en este capítulo prueba en los hechos, *ad oculos*, que la filosofía socrática es plenamente capaz de hacer frente a la fe bíblica, sin requerir la ayuda de complemento alguno de la posterior «historia del pensamiento». De hecho, demuestra que las herramientas provistas por la dialéctica socrática son decisivamente superiores a las herramientas empleadas por la «crítica bíblica» de la teología, la filosofía, la filología y la ciencia modernas; estas últimas son, en alguna medida, impedimentos para una estimación verdaderamente imparcial del mensaje de los profetas y para debatir con él. En forma incidental, pues, proporciona una de las críticas o refutaciones straussianas más importantes del historicismo fundado en Heidegger y Nietzsche.

Sin embargo, Strauss no llegó a la posición desde la cual pudo formular esa crítica sin la gran ayuda de aquellos que son sus destinatarios. No podría haber descubierto los mapas ocultos subyacentes en la *Guía de perplejos* si no hubiera puesto en tela de juicio, de la manera más radical, los presupuestos más sagrados de la erudición moderna y del racionalismo científico. Uno de los paladines de esa erudición y ese racionalismo —nos recuerda aquí Strauss— fue Hermann Cohen, «el más grande representante del judaísmo alemán y su portavoz», si bien, por otra parte, «el hombre que inició el cuestionamiento fue Nietzsche».

Aun así, esta observación no explica y ni siquiera nos prepara para el segundo tramo de la ordenada ruta a lo largo de la cual nos conduce Strauss. No explica por qué, en el centro mismo de su última obra, Strauss interrumpe, al pa-

recer, su tema central, la confrontación entre el racionalismo platónico y la revelación, con el objeto de enfrentar «el más hermoso de los libros de Nietzsche», «el único libro publicado por Nietzsche en cuyo prefacio contemporáneo se presenta como el antagonista de Platón». ¿Es posible que, para Strauss, Nietzsche continúe y supere el pensamiento bíblico en algún aspecto crítico? En su interpretación de *Más allá del bien y del mal*, Strauss se centra en «*das religiöse Wesen*». Justifica este acento mostrando que el plan del libro revela que, para Nietzsche, «la alternativa fundamental es la del dominio de la filosofía sobre la religión o el dominio de la religión sobre la filosofía; no es, como lo era para Platón y Aristóteles, la de la vida filosófica y la vida política». En contraste con los socráticos, Nietzsche eleva la religión a expensas de la política. Y ni siquiera esta afirmación es suficiente. Strauss, que no es excesivamente propenso a la reiteración, repite, en el espacio de tres páginas, el aserto de que «la doctrina de la voluntad de poder es, en cierto modo, una reivindicación de Dios». Esto nos recuerda una de las observaciones más desconcertantes del capítulo inicial, dado que al tratar de entender la importancia que Strauss asigna a Nietzsche, ya no debemos descuidar la sinopsis de las corrientes más profundas de la filosofía del siglo XX, con la que aquel inicia este volumen. En este primer capítulo de su obra última, Strauss deja en claro, una vez más, que *el* pensador de nuestra época es, para él, Heidegger. Sólo en los escritos de Heidegger se encuentra la verdadera justificación del hecho de que «la filosofía política (...) ha perdido su credibilidad» y ha sido reemplazada por la «ideología», los «juicios de valor» o «la concepción de que todos los principios de comprensión y de acción son históricos». ¿Cuál es esta justificación? La razón por la cual «la filosofía política no tiene cabida en la obra de Heidegger (...) bien puede deberse a (...) que el espacio en cuestión está ocupado por dioses o los dioses». Parecería que en este aspecto crucial, como en tantos otros, Heidegger encarna la radicalización de su maestro, Nietzsche. Heidegger y Nietzsche, se podría inferir, dieron vida a una manera de pensar sin precedentes, en la cual la filosofía se pone del lado de los dioses —los dioses de los poetas— y los reivindica, y al hacerlo así, procura transformar dramáticamente el significado de poeta, dios y filósofo.

Si no me equivoco, Strauss procura sugerir que la innegable grandeza de Heidegger se agiganta en su apariencia a causa de la condición senescente del racionalismo o el cientificismo contemporáneos, que en sus diversas formas se presentan como la única alternativa vigente. Esto es válido incluso para la más respetable versión del racionalismo contemporáneo: la «filosofía como ciencia rigurosa» de Husserl. Sólo hacia el fin de su vida empezó Husserl a vislumbrar la necesidad de la recuperación de la filosofía política, y la buscó a tientas. En el capítulo 1 de este volumen, Strauss muestra cuán urgente era la necesidad de esa búsqueda —por inadecuada que probara ser—, con el objeto de indicar la fuerza, la apremiante necesidad, de acariciar sinceramente la posibilidad explorada en los siguientes capítulos: la de retornar a la filosofía política platónica.

No se podrán entender las razones de la decadencia que aqueja al racionalismo en nuestro tiempo, y del resultante crepúsculo de nuestra civilización occidental moderna fundamentada en él, mientras no se haya rastreado, paso a paso y sin preconceptos en favor o en contra, la evolución de la filosofía política moderna iniciada por Maquiavelo. En los cuatro últimos capítulos, Strauss nos recuerda, e incrementa, los estudios de filosofía política moderna que constituyeron una parte tan grande del trabajo de su vida. Al comienzo del capítulo sobre Maquiavelo sugiere, me parece, que «en el fondo» de la filosofía moderna reside el comprensible impulso de resolver el conflicto entre la filosofía y la fe, no mediante la continuación de los interminables y débiles intentos de cada una de las protagonistas de subsumir a la otra, sino a través del rechazo, la no admisión, y la superación del nivel de desarrollo de toda la controversia. La filosofía moderna estaría animada, entonces, por la esperanza de disolver el «conflicto que ha impedido desde siempre que el pensamiento occidental llegara a un punto de reposo»; al alcanzar por fin ese reposo en lo concerniente a la cuestión fundamental, el pensamiento podría ponerse al servicio de la acción resuelta y sin vacilaciones. La filosofía política podría renacer como «teoría política», un pensar que se entendiera a sí mismo nada más y nada menos que como guía para la acción revolucionaria o legal de los ciudadanos.

Como puede ser plausible considerar que el pueblo judío se define mediante «la idea del "pueblo elegido"», una idea

que «expresa "lo que Matthew Arnold llamó la pasión judía por el recto obrar, diferenciada de la pasión griega por la visión y el pensamiento rectos"», hay un discernible parentesco entre las aspiraciones de la filosofía moderna y las esperanzas depositadas en el Mesías. En manos del penetrante y verdaderamente noble judío kantiano Hermann Cohen, ese parentesco pasó a ser el tema central de una nueva gran síntesis de Jerusalén y Atenas, supuestamente superior o «históricamente progresista». Strauss cierra su último trabajo con un nuevo retorno a Cohen para demostrar, con el mayor respeto pero con insobornable claridad, la ilusión así construida por el hombre que, en cierto sentido, había sido el héroe de su juventud.

«Los problemas finitos y relativos pueden resolverse; los problemas infinitos y absolutos no pueden resolverse. En otras palabras, los seres humanos nunca crearán una sociedad que esté libre de contradicciones. Desde todo punto de vista, parecería que el pueblo judío es el pueblo elegido, en el sentido, al menos, de que el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano en su aspecto social o político» (AP, pág. 6).

«Me parece que debemos considerar este antagonismo en la acción (. . .) A mi juicio, casi podría decirse que el núcleo, el nervio, de la historia intelectual occidental, de la historia espiritual de Occidente, es el conflicto entre las nociones bíblica y filosófica de la vida buena (. . .) Me parece que este conflicto no resuelto es el secreto de la vitalidad de la civilización occidental. El reconocimiento de dos raíces en conflicto de la civilización occidental es, a primera vista, una observación muy desconcertante. Sin embargo, esta comprensión también tiene algo de tranquilizador y reconfortante. La vida misma de la civilización occidental es la vida entre dos códigos, una tensión fundamental. Por lo tanto, no hay una razón inherente a la propia civilización occidental, a su constitución fundamental, por la cual ella tenga que renunciar a la vida. Pero este pensamiento reconfortante sólo se justifica si vivimos esa vida, si vivimos ese conflicto» (POR, pág. 44).

THOMAS L. PANGLE

Abreviaturas

Obras de Leo Strauss citadas en la introducción

AAPL *The Argument and the Action of Plato's Laws* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

AP Prefacio autobiográfico a *Spinoza's Critique of Religion* (Nueva York: Schocken, 1965).

CM *The City and Man* (Chicago: Rand McNally, 1964) [*La ciudad y el hombre*, traducción de Leonel Livchitz, Buenos Aires: Katz, 2006].

FP «Farabi's Plato», en *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (Nueva York: American Academy for Jewish Research, 1945).

HPP *History of Political Philosophy*, Leo Strauss y Joseph Cropsey, eds. (Chicago: Rand McNally, 1963) [*Historia de la filosofía política*, México: Fondo de Cultura Económica, 1993].

LAM *Liberalism Ancient and Modern* (Nueva York: Basic Books, 1968).

MITP «The mutual influence of theology and philosophy», *Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979.

NRH *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953) [*Derecho natural e historia*, traducción de Ángeles Leiva Morales y Rita Da Costa García, prólogo de Fernando Vallespín, Barcelona: Círculo de Lectores, 2000].

OA «On Abravanel's philosophical tendency and political teaching», en J. B. Trend y H. Loewe, eds., *Isaac Abravanel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1937).

OT *On Tyranny* (Nueva York: Free Press of Glencoe, 1963) [*Sobre la tiranía, seguida del debate Strauss-Kojève*, pre-

sentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá, Madrid: Encuentro, 2005].

PAW *Persecution and the Art of Writing* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1952) [*Persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires: Amorrortu, en prensa].

POR «Progress or return?», *Modern Judaism*, 1, 1981.

PPH Nuevo prefacio a la publicación del original alemán de *The Political Philosophy of Hobbes*: véase *Interpretation*, 8(1), 1979 [*La filosofía política de Hobbes; su fundamentación y su crítica*, México: Fondo de Cultura Económica, 2006].

QR «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi», *Revue des Études Juives*, 100, 1936.

SA *Socrates and Aristophanes* (Nueva York: Basic Books, 1966).

WIPP *What is Political Philosophy?* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959) [*Qué es filosofía política*, traducción de Amando de la Cruz, Madrid: Guadarrama, 1970].

XS *Xenophon's Socrates* (Ithaca: Cornell University Press, 1972).

XSD *Xenophon's Socratic Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1970).

1. La filosofía como ciencia estricta y la filosofía política*

Quien se interese en la filosofía política deberá enfrentar el hecho de que, en las dos últimas generaciones, esta disciplina ha perdido su credibilidad. La filosofía política ha perdido su credibilidad en la medida misma en que, en cierto sentido, la política se ha vuelto más filosófica que nunca. A lo largo de casi toda su historia, la filosofía política fue universal, mientras que la política fue particular. La filosofía política se ocupaba del mejor orden o el orden justo de la sociedad, el que por naturaleza era mejor o justo en todo lugar o siempre, mientras que la política se ocupa del ser o el bienestar de esta o aquella sociedad en particular (una *polis*, una nación, un imperio) que existe en un lugar dado durante algún tiempo. No pocos hombres han soñado con gobernar a todos los seres humanos por sí mismos o a través de otros, pero eran soñadores o, por lo menos, así los consideraban los filósofos. Por otra parte, en nuestra época la política se ha convertido de hecho en universal. El descontento en lo que con vaguedad, por no decir con demagogia, se ha dado en denominar el gueto de una ciudad norteamericana repercute en Moscú, Pekín, Johannesburgo, Hanoi, Londres y otros lugares alejados, y está vinculado con ellos; da lo mismo que el vínculo se admita o no. Simultáneamente, la filosofía política ha desaparecido. Esto resulta por completo obvio en el Este, donde los propios comunistas llaman doctrina a su ideología. En cuanto al Occidente contemporáneo, las potencias intelectuales que lo singularizan son el neopositivismo y el existencialismo. El positivismo supera con mucho al existencialismo en influencia académica, y el existencialismo supera con mucho al positivismo en influencia popular. El positivismo puede describirse como la concep-

* «Philosophy as rigorous science and political philosophy», reproducido de *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 2(1), 1971.

ción de que sólo el conocimiento científico es auténtico conocimiento; y como ese conocimiento no tiene capacidad para validar o invalidar cualesquiera juicios de valor, y la filosofía política se ocupa, sin lugar a dudas, de la validación de los juicios de valor sólidos y de la invalidación de los inciertos, el positivismo debe rechazar la filosofía política como radicalmente no científica. El existencialismo aparece en gran variedad de formas, pero no se estará lejos de acertar si se lo define, en contraposición con el positivismo, como la concepción de que todos los principios de comprensión y de acción son históricos, es decir, no tienen otra base que la decisión humana infundada o el designio irrevocable: la ciencia, lejos de ser el único tipo de conocimiento auténtico, no es, en última instancia, más que una forma entre muchas igualmente dignas de concebir el mundo. Puesto que, de acuerdo con esta doctrina, todo pensamiento humano es histórico en el sentido indicado, el existencialismo debe rechazar la filosofía política como radicalmente no histórica.

El existencialismo es un «movimiento» que, como todos los movimientos de su tipo, tiene una periferia blanda y un centro duro. Ese centro es el pensamiento de Heidegger. El existencialismo debe su importancia o respetabilidad intelectual a ese solo pensamiento. La filosofía política no tiene cabida en la obra de Heidegger, y esto bien puede deberse a que el lugar en cuestión se halla ocupado por dioses o los dioses. Mas ello no significa que Heidegger esté por completo ajeno a la política: dio la bienvenida a la revolución de Hitler en 1933, y él, que nunca había elogiado ninguna otra iniciativa política contemporánea, continuaba alabando el nacionalsocialismo mucho después de que Hitler hubiera enmudecido y *Heil Hitler* se hubiera transformado en *Heil Unheil*. No podemos menos que reprocharle estos hechos. Además, nos exponemos a malinterpretar radicalmente el pensamiento de Heidegger si no vemos la íntima conexión de tales hechos con el núcleo de su pensamiento filosófico. Sin embargo, proporcionan una base demasiado pequeña para una adecuada comprensión de ese pensamiento. Por lo que alcanzo a ver, él opina que ninguno de sus críticos y ninguno de sus seguidores lo ha comprendido adecuadamente. Creo que está en lo cierto, porque, ¿acaso no pasa lo mismo, en mayor o menor medida, con todos los pensadores sobresalientes? Esto no nos exime, sin embargo, de adoptar una

posición sobre él, porque lo hacemos, de todos modos, en forma implícita; al hacerlo explícitamente, no corremos mayor riesgo que el de exponernos al ridículo y, quizá, recibir alguna lección necesaria.

Entre las muchas cosas que hacen que a tantos contemporáneos les resulte tan atractivo el pensamiento de Heidegger está su aceptación de la premisa de que, así como la vida y el pensamiento humanos son radicalmente históricos, la historia no es un proceso racional. Como consecuencia, niega que a un pensador se lo pueda comprender mejor de lo que él se entendía, y ni siquiera tal como él mismo se entendía: un gran pensador comprenderá a un pensador anterior eminente de manera creativa, es decir, mediante la transformación de su pensamiento, y, por lo tanto, lo entenderá de una forma diferente de la del autor. Sería difícil observar esta transformación si no se pudiera ver la forma original. De acuerdo con Heidegger, todos los pensadores que lo precedieron dejaron en el olvido el verdadero fundamento de todos los fundamentos, el abismo fundamental. Esta afirmación implica la pretensión de que, en el aspecto decisivo, Heidegger entiende a sus grandes predecesores mejor de lo que ellos se entendían a sí mismos.

Para comprender el pensamiento de Heidegger y, por lo tanto, en particular su posición respecto de la política y la filosofía política, no se debe pasar por alto la obra de su maestro, Husserl. El acceso a este no se ve obstaculizado por ningún paso en falso, como los que Heidegger dio en 1933 y 1953. Escuché decir, empero, que el equivalente husserliano fue su conversión al cristianismo, no motivada por la convicción. Si se probara que así fue, tocaría a un casuista de dotes excepcionales la tarea de considerar las diferencias y las similitudes entre los dos tipos de actos, y ponderar sus respectivos deméritos y méritos.

Cuando yo era casi un niño todavía, y un dubitativo y dudoso adherente a la escuela de Marburgo del neokantismo, Husserl me explicó las características de su propia obra aproximadamente en estos términos: «la escuela de Marburgo empieza por el tejado, mientras que yo comienzo por los cimientos». Esto significaba que, para la escuela de Marburgo, la única tarea de la parte fundamental de la filosofía era la teoría de la experiencia científica, el análisis del pensamiento científico. Sin embargo, Husserl había advertido,

con mayor profundidad que ninguno, que la comprensión científica del mundo, lejos de ser la perfección de nuestro entendimiento natural, es una derivación de este último, de manera tal que nos hace olvidar los fundamentos mismos de la comprensión científica: toda comprensión filosófica debe partir de nuestro entendimiento común del mundo, de nuestro entendimiento del mundo en cuanto este es percibido por los sentidos con anterioridad a cualquier teorización. Heidegger fue mucho más allá que Husserl en la misma dirección: el tema primario no es el objeto de la percepción, sino la cosa en su totalidad según se la vivencia como parte del contexto humano individual, el mundo individual al que pertenece.[1] La cosa en su totalidad es lo que es no sólo en virtud de las cualidades primarias y secundarias, así como de las cualidades de valor en el sentido ordinario de este término, sino también de cualidades como sagrado o profano: para un hindú, todo el fenómeno inherente a la vaca está constituido mucho más por el carácter sagrado de esta que por cualquier otra cualidad o aspecto. Ello implica que ya no se puede hablar de nuestra comprensión «natural» del mundo; toda comprensión del mundo es «histórica». Por consiguiente, es necesario buscar detrás de la razón humana única la multiplicidad de lenguajes históricos, «desarrollados», y no «construidos». Surge así la tarea filosófica de entender la estructura universal común a todos los mundos históricos.[2] Sin embargo, si ha de preservarse la intuición de la historicidad de todo pensamiento, la comprensión de la estructura universal o esencial de todos los mundos históricos debe estar acompañada y, en cierto modo, guiada por esa intuición. Esto significa que la comprensión de la estructura esencial de todos los mundos históricos debe considerarse como fundamentalmente perteneciente a un contexto histórico específico, a un período histórico específico. El carácter de la intuición historicista debe corresponder al carácter del

[1] Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, sección 21 (págs. 98-9) [*El ser y el tiempo*, traducción y prólogo de José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1951].

[2] Para esto y lo que sigue, véase Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, págs. 233-4; cf. págs. 339-40; págs. xix y 505 de la segunda edición [*Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*, traducción de Manuel Olasagasti, novena edición, Salamanca: Sígueme, 2001-2002].

período al cual pertenece. La intuición historicista es la intuición definitiva, en el sentido de que revela la radical deficiencia de todo pensamiento anterior en su aspecto decisivo, y de que no hay en el futuro posibilidad de otro cambio legítimo que pueda volver obsoleta o, por decirlo así, mediatice dicha intuición. Como intuición absoluta, debe pertenecer al momento absoluto de la historia. En una palabra, la dificultad indicada obliga a Heidegger a elaborar, bosquejar o sugerir lo que en el caso de cualquier otro hombre se llamaría su filosofía de la historia.

El momento absoluto puede ser el momento absoluto sin más o el momento absoluto de toda la historia previa. En la concepción de Hegel, era el momento absoluto sin más. Su sistema de filosofía, la filosofía definitiva, la solución perfecta de todos los problemas filosóficos, corresponde al momento en que la humanidad ha resuelto, en principio, su problema político con el establecimiento del Estado posrevolucionario, el primer Estado en reconocer la igual dignidad de todos los seres humanos en cuanto tales. Esta cima absoluta de la historia, al ser el fin de ella, es al mismo tiempo el comienzo de la declinación definitiva. A este respecto, Spengler se limitó a extraer la conclusión última del pensamiento de Hegel. No es de extrañar, entonces, que casi todos se rebelaran contra Hegel. Nadie lo hizo con mayor eficacia que Marx, quien afirmó haber develado en forma definitiva el misterio de toda la historia, incluidos el presente y el futuro inmediato, pero también el perfil del orden que inevitablemente iba a venir y en el cual, y a través del cual, los hombres podrían o se verían impulsados por primera vez a vivir una vida en verdad humana. Más precisamente, para Marx, la historia humana, lejos de haber sido completada, ni siquiera ha comenzado; lo que llamamos historia es sólo la prehistoria de la humanidad. Al cuestionar la solución que Hegel había considerado racional, siguió la visión de una sociedad mundial que presupone y establece para siempre la victoria completa de la ciudad sobre el campo, de lo móvil sobre lo profundamente arraigado, del espíritu de Occidente sobre el espíritu de Oriente; los miembros de la sociedad mundial, que ya no es una sociedad política, son libres e iguales, y lo son, en última instancia, porque toda especialización, toda división del trabajo, ha cedido su lugar al desarrollo pleno de cada uno.

Ya conociera o no los escritos de Marx, Nietzsche cuestionó la visión comunista de manera más radical que nadie. Identificó al hombre de la sociedad mundial comunista como el último hombre, el hombre en su más extrema degradación: sin «especialización», sin el rigor de la limitación, la nobleza y la grandeza humanas son imposibles. De conformidad con esta idea, negó que el futuro de la raza humana estuviera predeterminado. La alternativa al último hombre es el superhombre, un tipo de hombre que sobrepasa y supera en grandeza y nobleza a todos los tipos humanos previos; los superhombres del futuro serán invisiblemente gobernados por los filósofos del futuro. Debido a su radical antiigualitarismo, la visión de Nietzsche de un posible futuro es, en cierto sentido, más profundamente política que la visión de Marx. Como típico conservador de Europa continental, Nietzsche veía en el comunismo sólo la consumación del igualitarismo democrático y de la demanda liberal de libertad, que no es una «libertad para» sino una «libertad con respecto a». Pero, en contraposición con esos conservadores, sostenía que el conservadurismo como tal está condenado, puesto que también lo están todas las posiciones defensivas, todas las iniciativas que se limiten a mirar hacia atrás. El futuro parecía estar en la democracia y el nacionalismo. Nietzsche consideraba que ambos eran incompatibles con lo que sería, en su opinión, la tarea del siglo XX. Veía esta centuria como una era de guerras mundiales que llevaría a un gobierno planetario. Si el hombre pretendía tener un futuro, ese gobierno debería ser ejercido por una Europa unida. No habría posibilidad alguna de que las enormes tareas de esta edad de hierro sin precedentes fueran desempeñadas por gobiernos débiles e inestables, dependientes de la opinión pública. La nueva situación exigía la aparición de una nueva nobleza, constituida por un nuevo ideal: la nobleza de los superhombres. Nietzsche afirmaba haber descubierto de manera concluyente el misterio de toda la historia, incluido el presente, es decir, la alternativa que hoy enfrenta el hombre entre la más extrema degradación y la mayor exaltación. La posibilidad de sobrepasar y superar todos los tipos humanos previos se revela, en el presente, no tanto porque este sea superior a todas las épocas pasadas, sino porque es el momento de mayor peligro y, principalmente por esta razón, el de mayor esperanza.

La filosofía de la historia de Heidegger tiene la misma estructura que las de Marx y Nietzsche: el momento de la llegada inminente de la intuición final inaugura la perspectiva escatológica. Pero Heidegger está mucho más cerca de Nietzsche que de Marx. Ambos pensadores consideran decisivo el nihilismo que, según ellos, comenzó con Platón (o antes) —el cristianismo es sólo platonismo para la gente— y cuya última consecuencia es la decadencia actual. Hasta entonces, cada gran época de la humanidad surgía de la *Bodenständigkeit* (arraigo en el suelo). Sin embargo, la gran época de la Grecia clásica dio nacimiento a una manera de pensar que, en principio, puso en peligro esa *Bodenständigkeit* desde el origen, y que en sus consecuencias contemporáneas finales está a punto de destruir las últimas reliquias de esa condición de grandeza humana. La filosofía de Heidegger pertenece al momento infinitamente peligroso en que el hombre está en mayor riesgo que nunca de perder su humanidad y, por lo tanto —el peligro y la salvación van juntos—, la filosofía puede tener la tarea de contribuir a la recuperación o el retorno de la *Bodenständigkeit* o, antes bien, de preparar un tipo enteramente novedoso de *Bodenständigkeit*: una *Bodenständigkeit* más allá de la más extrema *Bodenlosigkeit*, un estar en casa más allá del más extremo desamparo. Más aún, hay razones para creer que hasta ahora, según Heidegger, el mundo nunca estuvo en orden, o que el pensamiento nunca fue simplemente humano. Un diálogo entre los pensadores más profundos de Occidente y los pensadores más profundos de Oriente, en particular del este de Asia, puede llevar a la consumación predispuesta, acompañada o seguida por un retorno de los dioses. Ese diálogo y todo lo que implica, pero sin duda no una acción política de tipo alguno, quizá sean el camino.[3] Heidegger corta la conexión de la clarividencia con la política de modo

[3] Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, págs. 31 y 153-4 [*¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires: Nova, 1958]; *Der Satz vom Grund*, pág. 101 [*Conceptos fundamentales: curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, edición de Petra Jaeger, introducción, traducción y notas de Manuel E. Vázquez García, Madrid: Alianza, 1999]; *Einführung in die Metaphysik*, pág. 28 [*Introducción a la metafísica*, Buenos Aires: Nova, 1959]; *Wegmarken*, págs. 250-2 [*Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza, 2000], y *Gelassenheit*, págs. 16-26 [*Serenidad*, traducción de Yves Zimmermann, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989].

más radical que Marx o Nietzsche. Nos inclinamos a decir que aprendió la lección de 1933 más exhaustivamente que nadie. Con seguridad, no deja lugar alguno para la filosofía política.

Pasemos de estas esperanzas fantásticas, más imaginables en visionarios que en filósofos, a Husserl, y veamos si en la filosofía de este se deja algún lugar a la filosofía política.

Lo que voy a decir se basa en una relectura, después de muchos años sin tocarlo, del ensayo programático de Husserl *La filosofía como ciencia estricta*. El ensayo se publicó por primera vez en 1911, y *a posteriori* el pensamiento de Husserl experimentó muchos cambios significativos. Sin embargo, es su declaración más importante sobre el tema que nos ocupa.

En nuestro siglo, nadie ha hecho una exhortación por la filosofía como ciencia estricta con tanta claridad, pureza, vigor y amplitud como Husserl. «Desde sus primeros comienzos, la filosofía ha defendido la pretensión de ser una ciencia estricta; más precisamente, ha reivindicado ser la ciencia que podría satisfacer las necesidades teóricas más elevadas y, respecto de la ética y la religión, hacer posible una vida regulada por normas racionales puras. Esta pretensión (. . .) nunca ha sido abandonada por completo. [Sin embargo] en ninguna época de su desarrollo la filosofía ha sido capaz de cumplir la pretensión de ser una ciencia estricta (. . .) La filosofía como ciencia todavía no ha comenzado. (. . .) En filosofía [en contraposición con las ciencias] todo es controvertido».[4]

Husserl encontró el ejemplo más relevante del contraste entre pretensión y logro en «el naturalismo reinante». (En el presente contexto, la diferencia entre naturalismo y positivismo carece de importancia.) En esta manera de pensar está totalmente viva la intención de llegar a una nueva fundamentación de la filosofía en el espíritu de la ciencia estricta. Esto constituye su mérito y, al mismo tiempo, una gran parte de su fuerza. Tal vez la idea de ciencia sea, en suma, la más poderosa en la vida moderna. Sin lugar a dudas, nada

[4] Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, edición establecida por W. Szilasi, secciones 1, 2, 4 y 5. He utilizado la traducción inglesa de Lauer, en Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, Harper Torch Books, págs. 71-147 [*La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1962].

puede detener el curso victorioso de la ciencia, que en su consumación ideal es la Razón misma, incapaz de tolerar a ninguna autoridad junto a ella o por encima de ella. Husserl respeta el naturalismo, en especial, por mantener viva la noción de una «filosofía desde el principio», en oposición a la noción tradicional de la filosofía como «sistema». Al mismo tiempo, sostiene que el naturalismo destruye necesariamente toda objetividad.[5]

Al hablar de naturalismo, Husserl se refiere a la concepción de que todo lo que existe forma parte de la naturaleza, entendida esta como el objeto de la ciencia natural (moderna). Ello significa que todo lo existente es «físico», o bien que, si es «psíquico», es una mera variable dependiente de lo físico, «en el mejor de los casos, un acompañamiento paralelo secundario». En consecuencia, el naturalismo «naturaliza» tanto la conciencia como todas las normas (lógicas, éticas, etc.). La forma de naturalismo que llamó en particular la atención de Husserl fue la psicología experimental, en cuanto pretendía dar fundamento científico a la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía. Esa psicología afirmaba ser la ciencia de los fenómenos mismos o de «los fenómenos psíquicos», es decir, de lo que la física excluye en principio para buscar «la verdadera naturaleza, objetiva, físicamente exacta», o la naturaleza que se presenta en los fenómenos. Formulada en un lenguaje muy impreciso, la psicología se ocupa de las cualidades secundarias en cuanto tales, que la física hace a un lado para dedicarse exclusivamente a las cualidades primarias. En un lenguaje más preciso, tendríamos que decir que los fenómenos psíquicos, justamente porque se trata de fenómenos, no son naturaleza.[6]

Como teoría del conocimiento, el naturalismo debe hacer una descripción de la ciencia natural, de su verdad o validez. Pero cada ciencia natural acepta la naturaleza en el sentido en que la propone la propia ciencia natural, como algo dado, que «es en sí». Por supuesto, lo mismo es cierto respecto de la psicología que se basa en la ciencia de la naturaleza física. En consecuencia, el naturalismo es completamente ciego a los enigmas inherentes al «carácter dado» de

[5] *Ibid.*, secciones 7-8, 11, 13, 14, 17 y 65.
[6] *Ibid.*, secciones 14, 15, 19, 42 y 46-8.

la naturaleza. Por su constitución, es incapaz de una crítica radical de la experiencia en cuanto tal. La postulación científica consistente en dar por sentada la naturaleza está precedida por la postulación precientífica y se basa en ella, y esta última tiene tanta necesidad de un esclarecimiento radical como la primera. Por lo tanto, una teoría adecuada del conocimiento no puede basarse en la ingenua aceptación de la naturaleza en ninguno de sus sentidos. La teoría adecuada del conocimiento debe basarse en el conocimiento científico de la conciencia en cuanto tal, para la cual naturaleza y ser son correlatos u objetos intencionales que se constituyen en y a través de la sola conciencia, en una pura «inmanencia»; es preciso hacer «inteligibles por completo» «naturaleza» y «ser». Ese esclarecimiento radical de todo objeto posible de la conciencia sólo puede ser tarea de una fenomenología de la conciencia, en contraposición con la ciencia naturalista de los fenómenos psíquicos. Únicamente la fenomenología puede proporcionar esa dilucidación fundamental de la conciencia y de sus actos, cuya ausencia convierte a la llamada psicología exacta en algo extremadamente no científico, porque esta hace un uso constante de conceptos que tienen su raíz en la experiencia cotidiana, sin examinar su adecuación.[7]

Según Husserl, es absurdo adjudicar una naturaleza a los fenómenos: estos aparecen en un «flujo absoluto», un «flujo eterno», mientras que la «naturaleza es eterna». Sin embargo, precisamente por no tener naturalezas, los fenómenos tienen esencias. La fenomenología es, en lo fundamental, el estudio de esencias y en modo alguno de existencias. En concordancia con ello, el estudio de la vida de la mente, tal como lo practican los historiadores reflexivos, ofrece al filósofo un material de investigación más original y, por lo tanto, más fundamental que el estudio de la naturaleza.[8] De ser esto así, el estudio de la vida religiosa del hombre debe ser de mayor importancia filosófica que el estudio de la naturaleza.

La filosofía como ciencia estricta fue conminada a un segundo lugar por una manera de pensar que, bajo la influencia del historicismo, estuvo a punto de convertirla en una

[7] *Ibid.*, secciones 20-7, 29, 30 y 32-42.
[8] *Ibid.*, secciones 49-50, 54, 56, 57, 59 y 72.

mera *Weltanschauungsphilosophie*. *Weltanschauung* es experiencia de vida de un orden elevado. Incluye no sólo la experiencia del mundo, sino también la experiencia religiosa, estética, ética, política, práctico-técnica, etc. El hombre que tiene tal experiencia en muy alto grado recibe el nombre de sabio y se dice que posee una *Weltanschauung*. En consecuencia, Husserl puede hablar de «sabiduría o *Weltanschauung*». A su juicio, la sabiduría o *Weltanschauung* es un componente esencial de ese hábito aún más valioso al que aludimos con la idea de perfecta virtud o la idea de humanidad. La *Weltanschauungsphilosophie* nace cuando se hace el intento de conceptualizar la sabiduría o de darle una elaboración lógica o, más simplemente, darle la forma de ciencia; de ordinario, esto va unido al intento de usar como material los resultados de las ciencias especiales. Este tipo de filosofía, cuando adopta la forma de uno u otro de los grandes sistemas, presenta la solución relativamente más perfecta de los enigmas de la vida y el mundo. Las filosofías tradicionales eran, al mismo tiempo, *Weltanschauungsphilosophien* y filosofías científicas, puesto que los objetivos de sabiduría, por una parte, y de ciencia estricta, por otra, todavía no estaban separados entre sí con nitidez. Mas para la conciencia moderna la separación de las ideas de sabiduría y de ciencia estricta es un hecho, y en lo sucesivo permanecen separadas por toda la eternidad. La idea de *Weltanschauung* difiere de una época a otra, mientras que la idea de ciencia es supratemporal. Podría suponerse que las comprensiones de las dos ideas se acercarán de manera asintótica en el infinito. Sin embargo, «no podemos esperar»; necesitamos «exaltación y consuelo» ya mismo; necesitamos algún tipo de sistema para vivir de él, y sólo la *Weltanschauung* o la *Weltanschauungsphilosophie* pueden satisfacer estas justificadas demandas.[9] Con seguridad, la filosofía como ciencia estricta no puede satisfacerlas: apenas ha comenzado y necesitará siglos, si no milenios, para «hacer posible, respecto de la ética y la religión, una vida regulada por normas racionales puras», a no ser que sea esencialmente incompleta en todos los tiempos y exija revisiones radicales. Por eso es muy grande la tentación de desecharla en favor de la *Weltanschauungsphilosophie*. Desde el punto de vista

[9] *Ibid.*, secciones 13, 67, 75-9, 81, 82, 90 y 91.

de Husserl, habría que decir que Heidegger demostró ser incapaz de resistir esa tentación.

La reflexión sobre la relación de los dos tipos de filosofía corresponde, como es obvio, a la esfera de la filosofía como ciencia estricta. Es lo más cerca que Husserl está de hacer un aporte a la filosofía política. Husserl no siguió adelante hasta preguntarse si la obstinada búsqueda de la filosofía como ciencia estricta no tendría un efecto perjudicial sobre la *Weltanschauungsphilosophie* que la mayoría de los hombres necesitan para vivir y, en consecuencia, sobre la actualización de las ideas servidas por ese tipo de filosofía, ante todo en quienes practican la filosofía como ciencia estricta, pero también, secundariamente, en todos aquellos en quienes los primeros dejan su impronta. Parece haber dado por sentado que siempre habrá una diversidad de *Weltanschauungsphilosophien* que coexistirán pacíficamente dentro de una y la misma sociedad. No prestó atención a las sociedades que imponen una única *Weltanschauung* o *Weltanschauungsphilosophie* a todos sus miembros y, por esta razón, no tolerarán la filosofía como ciencia estricta. Tampoco consideró que incluso una sociedad que tolera una cantidad indefinida de *Weltanschauungen* lo hace en virtud de una *Weltanschauung* particular.

En cierto modo, Husserl continuó la reflexión de la que hemos estado hablando, aunque con seguridad la modificó, bajo el impacto de acontecimientos que no podían pasarse por alto ni soslayarse. En una conferencia pronunciada en Praga, en 1935, dijo: «Quienes se conforman de una manera conservadora con la tradición y el círculo de seres humanos filosóficos lucharán entre sí, y sin duda la lucha tendrá lugar en la esfera del poder político. Ya en los comienzos de la filosofía sobreviene la persecución. Los hombres que viven en pos de esas ideas [de la filosofía] son proscriptos. Y aun así las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos».[10] Con el objeto de ver con claridad la relación entre la filosofía como ciencia estricta y la alternativa a ella, se debe

[10] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendentale Phänomenologie*, segunda edición, La Haya: 1962, pág. 335 [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: introducción a la filosofía fenomenológica*, traducción y nota editorial de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991].

observar el conflicto entre los dos antagonistas, es decir, el carácter esencial de ese conflicto. De no hacerlo, no se puede ver con claridad el carácter esencial de lo que Husserl llama «filosofía como ciencia estricta».

2. Sobre la *Apología de Sócrates* y el *Critón* de Platón*

I

La *Apología de Sócrates* es la única obra platónica en cuyo título aparece el nombre de Sócrates. Sin embargo, este es, en forma visible o invisible, el personaje principal de todos los diálogos platónicos: todos ellos son «apologías» de Sócrates o en favor de él. Empero, la *Apología de Sócrates* es el portal a través del cual entramos en el cosmos platónico: describe toda la vida de Sócrates, todo su modo de vida, la multitud más numerosa, la multitud dotada de autoridad, la ciudad de Atenas, ante la cual fue acusado de un delito capital; es *el* diálogo de Sócrates con la ciudad de Atenas (cf. 37*a*4-7).

En el proemio, Sócrates contrasta la manera como él hablará con la manera de sus acusadores: estos hablaron en forma muy persuasiva y, al mismo tiempo, del modo más mendaz posible; él, por su parte, dirá toda la verdad, porque la virtud del orador consiste en decir la verdad, mientras que la virtud del juez o del jurado consiste en concentrarse en determinar la justicia de los dichos del orador. Este, en efecto, no se limitará a exponer los hechos —lo que hizo—, sino también a declarar su inocencia: al obrar como lo hizo, actuó conforme a la justicia. Como confía en la justicia de lo que ha hecho, Sócrates dirá toda la verdad.

Sócrates caracteriza el estilo de su discurso como carente de artificio: él, que dice toda la verdad y nada más que la verdad; él, que no tiene nada que ocultar, no necesita de arte alguna; su discurso será por completo transparente. Sus acusadores, que han hablado en forma muy convincente, lo

* «On Plato's *Apology of Socrates* and *Crito*», reproducido de Douglas Allanbrook *et al.*, *Essays in Honor of Jacob Klein* (Annápolis: St. John's College Press, 1976).

han hecho de manera artificiosa (*technikos*). Nos preguntamos si la virtud del orador no consiste también en hablar en forma persuasiva. ¿No debe decir la verdad de una manera ordenada y lúcida? ¿No debe disponer su argumentación en forma adecuada y elegir sus palabras con cierto cuidado? En síntesis, ¿no debe hablar con arte? Sus acusadores habían calificado a Sócrates de inteligente orador, y en general se lo consideraba muy diestro, capaz de convertir en muy fuerte el discurso más débil (18*b*8-*c*1). En consecuencia, resultaba imperativo que afirmara, desde el comienzo mismo, que no hablaría de manera artificiosa. Sócrates sugiere que su inexperiencia en la dicción forense le impide hablar en forma adecuada ante el tribunal: no puede hablar con arte. Pero también dice que no sería propio de un hombre de su edad presentarse ante el tribunal como un joven con discursos inventados, es decir, con mentiras; no dice que no podría hacerlo aunque quisiera: puede hablar con arte.

Sócrates muestra cuán persuasivos y astutos son sus acusadores al bosquejar el fondo de la acusación. Con este propósito, hace una distinción entre las primeras acusaciones falsas y los primeros acusadores, por una parte, y las últimas acusaciones y los últimos acusadores, por la otra. Los primeros acusadores son más peligrosos que los últimos, esto es, los que lo denunciaron formalmente, porque aquellos convencieron a la mayoría de los jurados o de los atenienses mientras todos o gran parte de estos eran todavía niños, porque son muchos y porque lo han acusado durante largo tiempo. (Los antiguos acusadores eran, en muchos casos, los padres de los jurados.) Han acusado falsamente a Sócrates de ser un hombre sabio, un pensador de las cosas de lo alto, alguien que ha investigado todo lo que está bajo la tierra y que convierte el discurso más débil en el más fuerte. Aunque esta acusación es falsa, no es extrema; los primeros acusadores no acusaron a Sócrates de haber investigado todas las cosas de lo alto. Tampoco dijeron que no respetaba a los dioses o no creía en ellos: su ateísmo ha sido una inferencia de los oyentes (en muchos casos, niños) que creían que quienes hacen las cosas mencionadas por los acusadores no creen, además, en los dioses. Si uno que otro poeta cómico formulaba las susodichas acusaciones, no lo hacía con malicia ni creía en ellas. En cuanto a los otros, los primeros acusadores propiamente dichos, no pueden ser identificados ni,

en consecuencia, sometidos a un contrainterrogatorio: Sócrates apenas puede hacer otra cosa que negar lisa y llanamente sus acusaciones. Por otra parte, los primeros acusadores no pueden sostener sus cargos contra las negativas de Sócrates.

Antes de abocarse a la refutación de los primeros acusadores, Sócrates deja en claro que «ellos» —todo el jurado, todos los atenienses— tienen prejuicios contra él y, de esta manera, indica que su caso es poco menos que desesperado. Se defiende de la acusación de impiedad ante un jurado que está convencido de su impiedad. Desearía poder liberar a los atenienses de sus prejuicios si esto fuera, de alguna forma, mejor para ellos y para él: una de las muchas cosas que no sabe es si para los atenienses no es mejor mantener indemnes sus prejuicios.

Sócrates reformula la calumnia de los primeros acusadores al expresarla como una acusación formal. En consecuencia, esta resulta más responsable que la calumnia misma: no habla de que Sócrates haya investigado todo lo que está bajo la tierra, sino de su investigación de las cosas ocultas por la tierra. Al igual que la calumnia original, la acusación no dice que Sócrates no rendía culto a los dioses o no creía en ellos. Pero el acusado añade ahora que «Sócrates enseña a otros esas mismas cosas», a saber, las cosas de debajo de la tierra, las cosas celestiales, y cómo hacer más fuerte el discurso más débil: si no enseñara las cosas que se le incriminan, no se sabría que tiene algo que ver con ellas. Al hacer este agregado, sienta, por así decirlo, las bases de la bipartición hecha en la acusación oficial (impiedad y corrupción de los jóvenes): la acusación oficial deriva de la primera acusación.

Como sabemos por Sócrates, la audiencia estaba familiarizada con la primera acusación por intermedio de *Las nubes* de Aristófanes, que lo presentaba haciendo muchas cosas ridículas, de las cuales él no entiende nada. Sócrates no menosprecia este tipo de conocimiento —lejos de ello—, pero no lo posee. No deja tan en claro, como podría haberlo hecho con facilidad, si considera un desatino ridículo o algo respetable el conocimiento poseído por el Sócrates aristofánico. Por supuesto, guarda absoluto silencio acerca del hecho de que Aristófanes lo ha presentado como si negara la existencia de los dioses. En consecuencia, pide al jurado, el

cual está bajo el hechizo de un prejuicio inveterado, que se libere de este y crea en el testimonio de sus sentidos: deberían decirse unos a otros si alguna vez lo han oído conversar sobre temas de esta índole, porque muchos de ellos lo han escuchado hablar en el mercado, junto a las mesas de los cambistas; sin embargo, Sócrates también hablaba «en otros lugares», cuando muchos de ellos no lo oían (cf. 17*c*7-9). Con seguridad, su conocimiento sobre lo que Sócrates conversaba no había hecho, hasta entonces, la más mínima mella en su prejuicio.

Sócrates dedica dos veces más de tiempo o espacio a refutar la acusación o el rumor de que está enseñando a otros, que a refutar el cargo de que investiga las cosas de debajo de la tierra y las cosas celestiales y de que hace más fuerte el discurso más débil, y ello, a pesar de que ese rumor no es un rumor generalizado. Procede tal como Jenofonte en los *Memorabilia*, que dedica mucho más espacio a refutar la increíble acusación de corrupción que a refutar la más creíble acusación de impiedad. El Sócrates de Platón analiza el rumor de que intenta educar a los seres humanos y de que cobra dinero por ello. Una vez más, niega lisa y llanamente que sea cierto lo que se dice de él; pero en esta ocasión no pide a los miembros del jurado que se pregunten unos a otros si alguna vez lo han oído (o visto) tratar de educar a seres humanos y cobrar dinero por ello; tales transacciones pueden ser estrictamente privadas. Elogia la nobleza de lo que Gorgias, Pródico e Hipias —«sofistas» extranjeros— hacen o intentan hacer, y muestra por qué su arte, que aspira a la producción de la virtud tanto del ser humano como del ciudadano, merece ser ensalzado. No menciona a Protágoras. Y siembra ciertas dudas sobre la posibilidad de ese arte: no ha hecho lo mismo acerca de la posibilidad del estudio de las cosas de lo alto y otras análogas.

La refutación socrática del cargo que le hacen los primeros acusadores es tan completa, tan devastadora, que en cierto sentido se vuelve ininteligible. Sócrates atribuye a «uno de ustedes» palabras que quizá podría replicar y decir: si no haces nada más fuera de lo común que los otros, ¿cómo puede ser que te hayan calumniado de tan extraordinaria manera? ¿No debe haber algún fuego donde hay tanto humo? La réplica es justa y Sócrates tratará de mostrar al jurado cómo se ha convertido en blanco de esa difamación. Sa-

be que, al dar su explicación, parecerá mofarse de parte de la audiencia; sin embargo, contará toda la verdad a todos los espectadores. Tiene algún tipo de sabiduría, un tipo que es quizá sabiduría humana, a diferencia de la sabiduría sobrehumana de los sofistas (y de los fisiólogos). Sabe que, por lo que va a decir, podría suponerse que alardea (y por ello, que bromea de manera involuntaria), puesto que el discurso que pronunciará no le pertenece, sino que puede adjudicarlo a un orador que resulta confiable para el auditorio. Ese orador es el dios de Delfos o, más precisamente, Querefonte, quien era su camarada desde la juventud y también (cosa que Sócrates no podía decir de sí mismo) un camarada de la multitud, un sólido demócrata y, en consecuencia, digno de confianza para el auditorio. Como es público, Querefonte era impetuoso y, consecuentemente, en uno de sus viajes a Delfos se atrevió a preguntar al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates. La Pitia respondió que nadie era más sabio. La verdad de esta historia no está garantizada por el dios ni por la Pitia, y ni siquiera por Querefonte, que ya no vive, sino por su hermano. La historia del oráculo de Delfos es nueva para el auditorio, al igual que la contada por Sócrates poco antes, respecto de Calias y Éveno (20*a*2-*c*1).

La pregunta de Querefonte presupone que consideraba sabio a Sócrates, singularmente sabio, antes de consultar al oráculo. Esa sabiduría de Sócrates no tenía nada que ver en absoluto con la sabiduría que descubrió o adquirió como consecuencia de la respuesta délfica. Era predélfica. A la luz de su sabiduría posdélfica, su sabiduría predélfica podía ser pura locura, pero la poseía o lo poseía. Sócrates guarda completo silencio al respecto en su defensa ante el jurado. Da un indicio sobre su carácter al referirse a *Las nubes*, donde se presenta a Querefonte como el compañero de Sócrates por excelencia. Pero Sócrates muestra a Querefonte como un piadoso creyente en el oráculo de Delfos; su piedad refuerza la creencia en la piedad de su reverenciado maestro. ¿O acaso su consulta al oráculo podría haber tenido un motivo no piadoso? No se nos dice por qué consultó al oráculo. Su pregunta no está libre de ambigüedad: ¿hay alguien —hombre o dios— más sabio que Sócrates? La respuesta de la Pitia no elimina esta ambigüedad.

Sócrates considera que el dios ha dicho que él, Sócrates, es el más sabio. Como es natural, cree en la veracidad del

dios, por no hablar de su conocimiento o su sabiduría. Por otra parte, está seguro de que él, Sócrates, no es en modo alguno sabio. Para resolver el acertijo, emprende cierto tipo de indagación. Examina a las personas que él u otros consideran sabias. Al examinarlas, también examina, sin duda, al dios: trata de refutar al oráculo. Descubre que, si bien las personas a las que interroga creen poseer conocimiento, en realidad carecen de él, mientras que Sócrates no creyó ni cree saber nada digno de mención sobre las cosas más importantes. De este modo llega a ver la verdad del oráculo: su intento de refutar al dios se convierte en ayuda al dios y un sincero servicio a él. Sócrates examina a los políticos, a los poetas, cuya «sabiduría» no parece ser diferente de la de los profetas y de quienes profieren oráculos, y a los artesanos. No dice en forma explícita que ha examinado a los agricultores (quizás estos no pretenden ser sabios; cf. Jenofonte, *Económico*, 15), a los caballeros que se ocupan de sus propios asuntos, o a los sofistas (y los fisiólogos). Su examen de los hombres considerados sabios, y en especial de los políticos, lleva a estos a odiarlo intensamente, y esa inquina está en el fondo de la calumnia a la que ha estado expuesto durante largo tiempo. La gente lo llama sabio de manera calumniosa, porque quienes presenciaron su examen de los llamados o supuestos sabios creían en su sabiduría respecto de las cosas muy importantes sobre las cuales examinaba a los demás. Pero esto es un total malentendido: Sócrates sólo es sabio en el sentido de que sabe que nada sabe. Y este es el significado del enigmático oráculo relativo a él: la sabiduría humana tiene poca o ninguna importancia, mas el ser humano que la posea, como Sócrates, es el mayor de los sabios. El dios muestra que él mismo, el dios, es verdaderamente sabio, al insinuar la verdad acerca del valor o, más bien, la falta de valor de la sabiduría humana y su contenido puramente negativo.

La animosidad contra Sócrates se agravó y tuvo oportunidad de ventilarse porque los jóvenes que lo acompañaban disfrutaban al escuchar su examen de los seres humanos e incluso solían imitarlo. Entonces, los así examinados se encolerizaron contra él, no contra ellos, y dijeron que Sócrates corrompía a los jóvenes. (A la luz del hecho de que lo particularmente agravante era lo que hacían los jóvenes seguidores de Sócrates, y que se dedicaran a su irritante pasa-

tiempo en ausencia de este, es comprensible que Sócrates ni siquiera conociera los nombres de los primeros acusadores, aunque sí, al menos, los de algunos de los examinados por él mismo; cf. 18*c*8-*d*1 con 21*c*3.) Como es obvio que esta calumnia no basta, afirman que corrompe a los jóvenes al hacer y enseñar las cosas por las cuales de ordinario se censura a todos los que filosofan, a saber, «las cosas de lo alto y de abajo de la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer del discurso más débil el más fuerte». La «no creencia en los dioses» había sido presentada anteriormente por Sócrates como una inferencia de quienes escuchaban a los primeros acusadores y, por lo tanto, estaba aún menos confirmada por pruebas que las otras dos acusaciones. Pero Sócrates hizo esto antes de hablar del oráculo de Delfos. Mientras tanto, ha mostrado que toda la sabiduría que posee es producto de ese oráculo, es decir, que no hay una sabiduría predélfica y, por consiguiente, ya no es necesario distinguir entre *physiologia* y ateísmo. En otras palabras, ha demostrado que la acusación primaria se relaciona con la corrupción de los jóvenes y que los otros tres cargos son pura invención, concebidos para dar alguna verosimilitud a la acusación de corrupción; en consecuencia, ya no hay necesidad alguna de asignar una jerarquía diferente a la acusación de impiedad, por una parte, y a las dos restantes, por la otra. Sócrates ha demostrado también que no sólo es odiado por aquellos a quienes refuta, sino también por muchos de los que están presentes en la refutación (21*d*1; cf. 23*a*4), pues los oyentes creen, al igual que los examinados por él, conocer la verdad acerca de las cosas más importantes; la distinción entre los primeros acusadores y los oyentes se desvanece: prácticamente todos los atenienses son los primeros acusadores. Y los acusadores actuales son meros portavoces de los llamados primeros acusadores (24*b*7).

Al término de su refutación de los «primeros acusadores», Sócrates ha logrado hacer inteligible la acusación oficial tal como decide interpretarla: el cargo de corrupción precede al cargo de impiedad y este no contiene referencia alguna a «las cosas de lo alto» y asuntos por el estilo. En cambio, hace que la acusación de impiedad se exprese como: «no cree en los dioses en quienes cree la ciudad, sino en otras cosas daimónicas (*daimonia*) que son nuevas». Sócrates no nos ha preparado para las *daimonia*.

Al acusarlo de corromper a los jóvenes, el acusador Meleto afirma saber qué son la maldad y la bondad. Podría pensarse que el conocimiento que Sócrates tiene de la ignorancia implica que no sabe qué son la bondad y la maldad, y que los atenienses que creen saberlo están equivocados: ¿no es precisamente esta la corrupción de los jóvenes de que se lo acusa, a saber, que al dudar él mismo lleva a los jóvenes a dudar de todo lo que los atenienses consideran bueno y malo? ¿No es él el único corruptor (25*a*9-10)? Podría decirse que, al negar la acusación de corrupción, Sócrates afirma saber qué son la maldad y la bondad y, por lo tanto, parece contradecir su declaración de que su conocimiento es de poco o ningún valor. Sobre la base de lo que hemos aprendido hasta ahora, esta dificultad puede resolverse de dos maneras: 1) Sócrates sostiene que ni él ni nadie tienen conocimiento de las cosas más grandes (22*d*5-8); quizá la maldad y la bondad, en cuanto son pertinentes para el debate con Meleto, no se incluyan entre las cosas más grandes. 2) Meleto afirma que Sócrates infunde maldad a los jóvenes al enseñarles a no creer en los dioses de la ciudad; la acusación de corrupción, por lo tanto, puede reducirse a la acusación de impiedad. Más precisamente, esta última significa lo siguiente: Sócrates no cree en la existencia de los dioses en cuya existencia cree la ciudad. Meleto cae en la trampa tendida por Sócrates cuando le pregunta si, en su opinión, este es completamente ateo o se limita a negar a los dioses de la ciudad. Meleto no puede resistir la tentación de decir que Sócrates es un ateo total, y con ello contradice su propia acusación, según la cual Sócrates cree en ciertas cosas daimónicas. Esta refutación es tan hermosa porque abre una incertidumbre total acerca de si Sócrates cree en los dioses de la ciudad.

Como sucedía en el caso de la refutación de los primeros acusadores, tras la refutación de Meleto se presenta la posible réplica de «alguien», a quien Sócrates da una extensa respuesta. Si se las juzga según su forma, las réplicas (y las contestaciones) son digresiones: la defensa propiamente dicha consiste en las refutaciones de Meleto y de los primeros acusadores, a las que es preciso dar, por lo tanto, su debido peso. En la primera digresión, Sócrates habla de su misión inspirada por Apolo y, de ese modo, proporciona incidentalmente la única prueba de su creencia en los dioses de

la ciudad. La segunda digresión continúa, profundiza y modifica la primera. Es una réplica a la posible pregunta sobre si Sócrates no se avergüenza de haberse embarcado en una búsqueda a causa de la cual está ahora en peligro de muerte. Sócrates trata con desdén la pregunta y a quien pueda formularla: lo único que se debe tomar en consideración es si los propios actos son justos o injustos y si son los de un buen hombre o un mal hombre. Alude entonces al ejemplo de Aquiles, el hijo de una diosa, que decidió sin vacilación alguna —y sin mediar orden de esa diosa— vengar la injusta muerte de su camarada Patroclo a manos de Héctor y morir a continuación, antes que vivir en la deshonra. No menciona a Aquiles por su nombre ni habla de valor (*andreia*), y tampoco parece advertir la ligera incongruencia de comparar su muerte a edad avanzada con la de Aquiles en plena juventud. El principio que se aplica por igual a Aquiles y a Sócrates es este: «Sea cual fuere el puesto donde uno se sitúe, por creer que es el mejor o porque allí lo pone un comandante, debe permanecer en él, me parece, y correr riesgos, sin tomar en cuenta en modo alguno la muerte ni ninguna otra cosa, siempre preferibles a la deshonra». Sócrates permaneció en su puesto e hizo frente a la muerte como cualquiera dondequiera que los comandantes militares atenienses lo apostaran; sobre todo, permaneció en el puesto donde el dios lo colocó. Ni hombre ni dios alguno ordenaron la acción de Aquiles: ¿la comparación con este no sugiere que el modo de vida de Sócrates no le fue impuesto por ninguna orden, sino que se originó por entero en su idea de que era lo mejor? (Cuando habla de permanecer en su puesto dondequiera que sus comandantes militares lo ubicaran, menciona las batallas de Potidea, Anfípolis y Delio. La primera y la última fueron derrotas atenienses; en Anfípolis, los atenienses primero obtuvieron una victoria y luego resultaron derrotados; Tucídides, V, 3.4 y 10.10. En el caso de las derrotas, el valor consistía más en la retirada o la huida honorable que en permanecer o mantenerse. Cf. 28*d*8 y *e*3, con *Laques*, 181*b*2 y 190*e*5-191*a*5, y Jenofonte, *Económico*, 11.8.)

Sócrates dice ahora que los oráculos del dios le ordenaron pasar la vida filosofando y examinándose a sí mismo y a otros. En la primera digresión, todo el acento se ponía en su examen de otros. ¿El filosofar equivale al conocimiento de la propia ignorancia respecto de las cosas más importantes?

Tal como surge del presente contexto, el conocimiento de la propia ignorancia va unido al conocimiento que Sócrates tiene de que actuar injustamente y desobedecer a quien es mejor que uno, sea hombre o dios, es malo y oprobioso: la sabiduría humana es más que la intuición de la carencia de valor de la sabiduría humana. Sócrates no sabe lo que la mayoría de la gente cree saber, esto es, que la muerte es el mayor mal, porque él no tiene suficiente conocimiento de las cosas del Hades (no ha investigado todas las cosas bajo la tierra): por lo que sabe, la muerte puede ser el bien más grande. En consecuencia, no tomaría en cuenta un ofrecimiento del jurado de liberarlo a condición de dejar de filosofar, porque obedecerá al dios antes que a aquel: desobedecerá un fallo o una ley que le impidan filosofar porque obedecerá al dios antes que al jurado o la ciudad; no dice que obedecerá a su propio juicio antes que a las leyes. Su filosofar está unido a la exhortación que hace a todos los atenienses que halla en su camino —preocuparse por la racionalidad, la verdad y la bondad de su alma, y no por la riqueza, la fama y el honor—, y a la refutación de aquellos que afirman estar ocupados en las cosas más valiosas sin que sea así. Su exhortación a ocuparse de la bondad del alma consiste en mostrar que la virtud no procede de la riqueza, sino que de aquella proceden esta y todas las demás cosas buenas para el hombre, tanto en la vida privada como en la vida pública. Su filosofar consiste principalmente en exhortar a la gente a la virtud como la cosa más valiosa. Puesto que la virtud es lo que hace buenas para el hombre todas las demás cosas, sus acusadores no pueden perjudicarlo, pero los atenienses se perjudicarán si, por condenarlo, se privan de la merced concedida por el dios. Porque el dios lo entregó a la ciudad como un tábano a un grande y noble caballo que, a causa de su tamaño, es bastante perezoso y necesita que lo despierten de su modorra. La comparación es, como dice Sócrates, bastante ridícula: él no deja de aguijonear, no a la ciudad en cuanto tal, sino a cada individuo «todo el día y en todas partes»; tiene y no tiene a su cuidado los asuntos de la ciudad.

Podría parecer extraño que Sócrates nunca haya intervenido en la actividad política. En la primera digresión (23*b*8-9) había dado una explicación, para entonces perfectamente suficiente, de esta abstención: el ajetreo que le imponía el servicio al dios, consistente en examinar a cada uno

de los que creía sabios. Pero esta explicación ya no tiene validez luego de que se ha revelado como alguien que exhorta o refuta a todo ateniense, y no sólo a los que cree sabios; luego de que su servicio al dios ha demostrado ser idéntico a su servicio a los atenienses (31*b*3), o luego del giro de una concepción puramente negativa de la sabiduría humana a una concepción más positiva, indicada por el término «filosofar». Ahora, atribuye su abstención de la política a su *daimonion*, algo divino y daimónico que llega a él. Esto no es nada nuevo para la audiencia; Sócrates le ha hablado de ello muchas veces y en muchos lugares, y ha brindado a Meleto la oportunidad de caricaturizarlo como un creyente en nuevos *daimonia*. Desde la infancia, esta voz le llega o se le presenta, y cuando aparece, siempre le impide hacer lo que está a punto de hacer y nunca lo insta a seguir adelante. Es ese *daimonion* el que se opone a su actividad política. Tal oposición le parece del todo justa, porque si mucho tiempo atrás hubiera intentado ser políticamente activo, habría perecido hace tiempo y no habría sido de utilidad alguna para sus conciudadanos ni para sí mismo: si un hombre que lucha por la justicia desea conservar la vida siquiera por un breve lapso, debe llevar una vida privada, y no pública. El *daimonion*, pues, permitió a Sócrates cumplir con la misión que le impuso el oráculo de Delfos. Sin embargo, es radicalmente diferente de ese oráculo. Por no mencionar el hecho de que la audiencia estaba familiarizada con el *daimonion*, en tanto que nada sabía de la orden délfica impartida a Sócrates, el *daimonion* actuaba desde la infancia, mientras que la orden de Apolo le llegó cuando ya se lo conocía como sabio; el *daimonion* nunca lo apremió, mientras que Apolo siempre lo hizo, y así como su obediencia a las órdenes del dios lo hizo odiado y, de esa manera, lo puso en peligro de muerte, el *daimonion*, al apartarlo de la vida política, lo salvó del peligro mortal o preservó su vida; actuó, por decirlo así, según la premisa de que la vida es buena y la muerte es mala, en tanto que la orden délfica actúa a partir de la premisa opuesta (cf. *Socrates and Aristophanes*, págs. 82, 114 y 123). La digresión que empieza con la proclamación de un absoluto desprecio de la preocupación por la autoconservación culmina en una justificación de esa misma autopreservación: de la autopreservación que está al servicio del bien más elevado. En vista del propósito primario del discurso de Sócrates,

no resulta superfluo señalar que de lo que dice del *daimonion* no puede derivarse argumentación alguna para refutar la acusación de impiedad.

[*Nota:* La versión más inteligible del *daimonion* se encuentra en el *Teages*, un diálogo hoy generalmente considerado espurio. En él, Teages y su padre intentan convencer a Sócrates de «estar junto» al joven Teages, que desea llegar a convertirse en un estadista ateniense destacado. Sócrates se declara inútil para ese objetivo, puesto que no entiende nada de las cosas benditas y nobles que Teages necesita: sólo entiende de una pequeña parcela de conocimiento, a saber, las cosas eróticas; en ese tema, afirma tener una capacidad sobresaliente. Teages considera que Sócrates está bromeando; este sencillamente no quiere pasar su tiempo con él como lo hace con algunos de sus contemporáneos, quienes mejoran de manera notoria gracias a su intercambio con Sócrates. A continuación, este último deja de hablar en forma abrupta de que es un *erotikos* y no vuelve a tocar el tema; se refiere, en cambio, a su *daimonion*. El *daimonion* le insinúa lo que él y sus amigos deben abstenerse de hacer. Le sugiere, en particular, con qué personas (jóvenes) no debería pasar el tiempo: no puede pasar el tiempo con ellos. Es cierto que el silencio del *daimonion* no alcanza a garantizar que el intercambio con los individuos en cuestión les sea provechoso. Pero cuando el poder del *daimonion* contribuye a que estén juntos, se logra un progreso inmediato. Sócrates aduce como ejemplo lo que en una ocasión le contó Arístides sobre sus experiencias con él: nunca aprendió nada de Sócrates, pero el hecho de estar junto a él en la misma casa, preferentemente en la misma habitación y, aún mejor, sentado a su lado y tocándolo, fue de un provecho maravilloso. Si el *daimonion* o los dioses no se oponen a que Sócrates esté junto a Teages, este puede tener una experiencia similar: nunca aprenderá nada de Sócrates. Sócrates apela a su *daimonion* después de que el recurso a su condición de *erotikos* no ha dado resultado; el *daimonion* reemplaza su carácter de *erotikos* porque cumple la misma función: porque *es* lo mismo. Sócrates no puede sacar provecho de estar junto a personas que no son prometedoras, que no le resultan atractivas. Pero no pocos de los que no le atraen se sienten atraídos por él. No puede explicar bien su negativa a estar con ellos si dice que no los «ama»: se refiere a un poder misterioso ante

el cual todos deben inclinarse y al que no se le pueden formular preguntas; el recurso al *daimonion* sólo es necesario para justificar negativas (a actuar). El *daimonion* es el aspecto prohibitivo y negador de la naturaleza de Sócrates, de sus inclinaciones naturales; su aspecto cabal o verdadero es su *eros*, como se explica en el *Banquete*: el *eros* es daimónico, no divino. «La naturaleza de los otros animales es daimónica, pero no divina (...) Entonces, los sueños no serían enviados por el dios sino, en verdad, daimónicos» (Aristóteles, *De divinatione per somnia*, 463*b*14).]

Sócrates muestra a continuación que en los dos casos en que actuó políticamente estuvo en peligro mortal, puesto que lo hizo conforme a la justicia o la ley. Esto ocurrió una vez bajo la democracia y una vez bajo la oligarquía: él no era demócrata ni oligarca. Se podría considerar extraño que el *daimonion* no lo hiciera abstenerse de las dos acciones peligrosas. Quizás el *daimonion* no resulte indiferente al bien y el mal. O, más sencillamente, Sócrates no habría podido evitar las dos acciones. Cuando habla de su acción durante la democracia, identifica al jurado, a todo el jurado, con la asamblea que perpetró el asesinato judicial de los generales al mando en la batalla de Arginusas. Por consiguiente, cuando al final de este pasaje dice que «tendréis muchos testigos de esas cosas», tal vez sólo se refiera a lo que hizo bajo la oligarquía; de otro modo, la referencia sería irónica (como en 19*d*1-7). Su prueba de que en las dos acciones políticas se puso del lado de la justicia lo lleva naturalmente a un examen algo implícito de la acusación un tanto tácita que lo hacía responsable de las fechorías de sus supuestos discípulos (en particular, Critias y Alcibíades). Sócrates se limita a negar que hubiese tenido discípulos. Si alguien, ya fuera joven o ya no lo fuese, deseaba escucharlo cuando hablaba y se ocupaba de sus propios asuntos —es decir, cuando filosofaba—, nunca se lo había impedido; tampoco pedía dinero por conversar, sino que se ofrecía para que cualquiera, rico o pobre, le hiciera preguntas y, si querían, podían escuchar lo que decía en respuesta a ellas. Nunca dio enseñanza privada o secreta a nadie. Es cierto que hay algunos jóvenes acomodados que siempre lo acompañan. En rigor, estos no buscan su compañía con el objeto de que los exhorte a la virtud o los haga menos vanidosos, sino porque disfrutan al oír cómo se examina a otros, esto es, a quienes creen

ser sabios sin serlo, pues oír esto no es desagradable: no es placentero ser exhortado a la virtud. Sócrates dice que no es desagradable: no lo es no sólo para jóvenes posiblemente frívolos, sino que, simplemente, no es desagradable para él mismo. No afirma nada en el sentido de que ese grato examen consista en preguntar a la gente «¿Qué es?» respecto de las cosas humanas, pero no lo excluye. Sea como fuere, lo que les dice o los induce a decir —ya sea a la gente en general o a sus constantes seguidores en particular—, esto es, lo que hace por la orden del dios que ha recibido a través de oráculos, sueños o cualquier otra manera de dispensación divina (hace tiempo que la respuesta del oráculo de Delfos a Querefonte dejó de ser el único acontecimiento memorable de su vida), no puede llamarse corrupción de los jóvenes. Si corrompió a algún joven, que este se presente, de ser ya mayor, o sus padres u otros parientes, para atestiguar contra él. Sócrates ve a muchos de ellos en el tribunal. Menciona por su nombre a siete de sus seguidores y a siete de sus padres o hermanos; en total, cita diecisiete nombres. En la enumeración, Platón aparece en compañía de Apolodoro. Pero ninguno de los seguidores ni de sus familiares se presenta como testigo de los acusadores; la razón es obvia: la acusación es falsa. Sócrates no apela aquí al argumento que usó para silenciar a Meleto: que nadie corrompería a otro voluntariamente (25c5 y sigs.).

Este es el final de la apología propiamente dicha, a la que se reconoce como no exhaustiva (34*b*7); una razón es que se ocupa en especial de la acusación de corrupción, aunque el cargo principal era el de impiedad (cf. 35*d*1-2). En la conclusión, Sócrates se justifica por no apelar a la piedad del jurado, como era costumbre. Esa justificación es, en cierto modo, una digresión en el sentido definido con anterioridad, pero difiere de las dos digresiones en sentido estricto en que no se la presenta como una respuesta a lo que «alguien quizá podría decir» (cf. 34*d*1-2 con 20c4 y 28*b*3). Sócrates podría suplicar misericordia a la manera acostumbrada porque, como se dijo de Odiseo y a Odiseo, tampoco él nació de un roble o una roca y tiene familia, en particular tres hijos varones, pero se niega a acatar la práctica común, ante todo, porque le preocupa su reputación como ateniense destacado y, por ende, la reputación de Atenas, y luego, porque sería injusto e impío tratar de influir en el jurado para que rompa

su juramento: en el acto de defenderse de la acusación de impiedad, él se revelaría como impío a ojos de todos.

Sócrates creía que iba a ser condenado por una amplia mayoría; por eso había hablado como si todo el jurado estuviera convencido de su culpabilidad o le fuera hostil. Para su sorpresa, fue condenado por una pequeña mayoría. Si acertó al juzgar el estado de ánimo inicial del jurado, debe admitirse que su defensa había convencido a no pocos de sus miembros. No tenemos derecho a suponer que no había miembros del jurado que lo consideraban inocente o simpatizaban con él desde el comienzo. Sócrates añade que si Meleto hubiera sido el único en acusarlo y Anito y Licón no hubieran acompañado la acusación, habría resultado absuelto. Es de lamentar, por lo tanto, que sólo haya refutado a Meleto.

«Este era (. . .) un caso en que no había pena prescripta por la ley» y en el cual «el tribunal tuvo que optar entre las penas alternativas propuestas por la acusación y la defensa» (Burnet). Meleto había propuesto la pena de muerte. Sócrates propone lo que merece. Para determinarlo, debe considerar tanto su mérito como su necesidad. En cuanto a su mérito, nunca en su vida se ha quedado quieto, pero descuidó las cosas a las cuales la mayoría nunca deja de dedicarse: el dinero, la administración de la casa, los generalatos, el éxito en la oratoria política, otros tipos de preeminencia política, las conspiraciones y las sediciones. Como lo indica mediante esta enumeración, todas esas actividades están manchadas por la injusticia. Se consideraba en verdad demasiado bueno como para ocuparse de su propia preservación mediante tales actividades, por las cuales no podría ser de utilidad alguna para los atenienses ni para sí mismo; el único motivo plausible para entrar en política es la preocupación por la autopreservación (cf. *Gorgias*, 511*a*4 y sigs.). Con anterioridad había atribuido su abstención de la política al *daimonion*, si no al oráculo de Delfos, sin expresar abiertamente desdén por la vida política; pero ahora habla de su único mérito y, por lo tanto, guarda silencio sobre ambos tipos de incitaciones sobrehumanas, al mismo tiempo que es muy explícito sobre la baja jerarquía de la actividad política (y económica). En lugar de hacer las cosas que hace la mayoría, confirió a cada hombre el mayor de los beneficios al exhortarlo a la virtud. Empero, por ser pobre, carece de tiempo libre para realizar su obra benéfica. Por la con-

junción de ambas razones —su mérito sobresaliente y su pobreza diez mil veces mayor—, merece que se le dé de comer en el pritaneo. Este honor es concedido a los vencedores de los Juegos Olímpicos, aunque estos hombres sólo hacen que los atenienses parezcan ser felices, mientras que Sócrates los hace verdaderamente felices; además, aquellos no necesitan sustento, y él sí.

La propuesta de Sócrates es escandalosa, no sólo desde el punto de vista de la mayoría que lo encontró culpable. Lo que dice sobre su mérito se basa en la premisa de que, de hecho, hace felices, o sea, virtuosos, a los atenienses, o de que su actividad es totalmente exitosa: tuvo tan poco éxito en hacer lo más buenos posible a sus conciudadanos como Pericles, Cimón, Milcíades y Temístocles, a quienes censuró con tanta severidad por su fracaso (*Gorgias*, 515*b*8-516*e*8); era tan poco merecedor de la insigne recompensa que pretendía como los participantes de los Juegos Olímpicos que no han obtenido triunfos. Lo que dice de su necesidad de sustento público tendría sentido si sus amigos hubieran decidido de improviso no acudir más en su ayuda, un supuesto que él mismo refuta en el contexto.

Sócrates hace esta escandalosa propuesta porque considera que las graves alternativas a la pena capital son peores que la muerte. No ha cometido injusticias voluntarias con ningún ser humano. Los atenienses no creerán esto, porque «hemos conversado entre nosotros sólo un breve tiempo». Pero, ¿acaso no conversó con ellos durante muchos años y a lo largo de todo el día? Sea como fuere, no quiere ser injusto consigo mismo aún menos que con otros, y lo sería si dijera que merece algún mal. En cuanto al presunto mal propuesto por Meleto, vuelve a afirmar que no sabe si es bueno o malo. Sabe que las alternativas —prisión, multa y exilio— son males (aunque no grandes males; 30*d*1-4) y, en consecuencia, no puede elegirlas. Respecto del exilio en particular, en cualquier otra ciudad a la que pudiera ir tendría los mismos problemas que en Atenas. Los jóvenes escucharían sus discursos; si los ahuyentara, convencerían a sus mayores de que lo expulsaran, y si no quisiera ahuyentarlos, sus padres y otros familiares lo expulsarían en bien de los jóvenes.

En este punto se ve otra vez frente a lo que «alguien quizá podría decir», y así comienza la tercera y última digresión. Las primeras dos digresiones se referían a su misión

divina; esta última también se ocupa de ella, pero de una manera algo diferente. Alguien podría tal vez preguntarse si Sócrates, después de haber sido exiliado de Atenas, no se mantendría en silencio y quieto. Sócrates sabe que, de todas las cosas, lo más difícil es convencer «a algunos de ustedes» de que le resulta imposible permanecer callado. En forma tentativa, suponemos que aquellos a quienes no puede persuadir son quienes lo condenaron. Podría dar dos razones diferentes por las cuales no puede mantenerse callado. Podría decir, en primer lugar, que si se quedara tranquilo desobedecería al dios, pero si dijera esto creerían que recurre al disimulo («ironía»). Podría decir, en segundo lugar, que para un ser humano el mayor bien consiste en ocuparse cada día en hablar de la virtud y otras cosas acerca de las cuales lo han oído conversar y, con ello, examinarse a sí mismo y a otros —no dice aquí «a todos los otros»—, y que la vida sin examen no es digna de ser vivida por ningún ser humano, pero esta razón los convencería aún menos que la primera y, en consecuencia, podemos añadir, necesita de un sustituto más plausible. Sócrates explica aquí tácitamente por qué contó la historia del oráculo de Delfos. No es casual que esta explicación aparezca en la parte central del diálogo. La distinción entre las dos razones es idéntica a la distinción entre ponerse donde lo manda un superior y ponerse donde uno cree que es mejor (26*d*6-8). La segunda razón es absolutamente increíble para quienes condenaron a Sócrates; la primera está menos alejada de su comprensión. Podemos concluir, en forma tentativa, que quienes lo absolvieron creían en su misión délfica o en la supremacía intrínseca de la vida filosófica, o quizás en ambas cosas.

Después de haber hecho esta trascendental declaración, Sócrates vuelve a la cuestión de la pena que él propondría. Se refiere nuevamente a la alternativa central a la pena de muerte, una multa, que con anterioridad había desechado en vista de que no poseía dinero. Ahora repite que no está acostumbrado a considerarse merecedor de ningún mal, pero agrega que no juzga como un mal la pérdida de dinero. Propone, en consecuencia, la pequeña multa que puede permitirse pagar y de inmediato aumenta el monto a treinta veces su valor, a pedido de Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro, que garantizan el pago. Hay y siempre hubo, por tanto, una alternativa a la pena de muerte: ¿por qué, entonces,

Sócrates hizo de todos modos su escandalosa propuesta, que sólo lograría aumentar la hostilidad del jurado? El Sócrates platónico, a diferencia del Sócrates de Jenofonte, no explica su conducta en el juicio con el argumento de que, a su avanzada edad, para él es bueno morir.

Esta no es la única pregunta que queda sin respuesta en la *Apología de Sócrates*. En el *Gorgias*, la situación en que Sócrates podría encontrarse si la ciudad lo juzgara por la acusación de que corrompe a los jóvenes, efectuada por algún malvado, es comparada por él con la de un médico juzgado por niños debido a la acusación de un pastelero de que les administra medicinas amargas; no podría decirles la verdad que ellos serían incapaces de entender. Aquí, Sócrates habla de la multitud como si fuera homogénea. Empero, en la *Apología* hace una distinción, justificada por la votación, entre la parte que lo condena y la que lo absuelve: ¿lo han entendido quienes lo absuelven? Después de ser condenado a muerte, Sócrates se dirige por separado a quienes lo condenaron y a quienes lo absolvieron. A los primeros les dice tres cosas: 1) Lo que los indujo a condenarlo no fue el hecho de que careciera de discursos —un recordatorio del proemio—, sino su negativa a rogarles piedad miserablemente, una negativa originada en su preocupación por el honor y lo que es digno de él. Sócrates compara la conducta apropiada ante un tribunal de justicia (no la conducta apropiada en el cumplimiento de su misión; 28*d*10-29*a*1) con la conducta apropiada en la guerra: por profunda que sea la diferencia o el antagonismo entre él y los ciudadanos no filosóficos, en situaciones graves se identifica por completo, en lo que a su cuerpo concierne, con la ciudad, con «su pueblo». 2) Sin embargo, hace una distinción entre quienes lo condenan y los acusadores: la deshonra derivada de su condena recae sobre los segundos. 3) Predice que lo que esperan al darle muerte no sucederá. Al matarlo, esperan librarse de la necesidad de explicar cómo viven. Pero habrá otros que los pongan a prueba después de su muerte, a saber, aquellos a quienes él refrenaba para que no lo hicieran: estos, por ser jóvenes, serán más duros con ellos; quienes lo condenaron desconocían la influencia moderadora de Sócrates, que no la mencionó con anterioridad. Al contrario, antes había dicho (30*e*1-31*a*2) que, de matarlo, quizá no encontrarían otro tábano: ¿deseaba entonces inducirlos a que lo mataran?

Con quienes lo absolvieron, le gustaría intercambiar discursos (*dialegesthai*); de hecho, intercambia relatos con ellos (*diamythologein*) al contarles historias o recordarles algunas de ellas. Les explica el significado de lo ocurrido. En su discurso a los que lo condenaron había enunciado una premonición, como lo hacen los hombres a punto de morir. Ahora habla de su presagio acostumbrado, la adivinación a través del *daimonion*. Con anterioridad, el *daimonion* se oponía a menudo, e incluso en cuestiones de muy poca monta, cada vez que él estaba por hacer algo equivocado o inconveniente. Pero ahora, en el día del juicio, «el signo del dios» no se opuso en ningún momento a nada de lo que hizo, y menos aún, en particular, mientras pronunciaba su discurso, aunque lo había interrumpido en medio de otros discursos: el *daimonion* no sólo se opone a ciertas acciones, sino también a algunos discursos. Su silencio en este día sugiere que lo sucedido a Sócrates es algo bueno: estar muerto no es malo. Este silencio del *daimonion* es tanto más notable cuanto que su función parece haber sido preservar su vida; tal vez sea esa la razón por la que ahora se lo llama «el signo del dios», es decir, por la que se desdibuja la distinción entre el *daimonion* y el mandato de Apolo. En su alocución a quienes lo condenaron no había objetado la premisa de que la muerte es un gran mal.

Sócrates no deja ahora que la cuestión consista en decir que no sabe si la muerte es un mal. Pero el silencio del *daimonion* se limitaría a probar que la muerte es ahora buena para él a causa de su avanzada edad (cf. 41*d*4 y *Critón*, 43*b*10-11). Sócrates demuestra, en consecuencia, que existe la gran esperanza de que la muerte sea simplemente buena. Estar muerto es una de dos cosas: o bien es no ser nada y no tener conciencia de nada, o bien es, de acuerdo con lo que se dice, algún cambio y migración del alma desde este lugar de aquí hacia algún otro lugar. Al analizar la primera alternativa, Sócrates guarda silencio sobre la muerte como completa aniquilación y sobre la cuestión de si el miedo a la muerte así entendida no está de acuerdo con la naturaleza. Habla sólo de la muerte como un dormir sin sueños. Si la muerte fuera eso, sería un maravilloso beneficio: si alguien tuviera que escoger esa noche en que durmió tan profundamente que ni siquiera soñó y, contrastándola con las demás noches y los demás días de su vida, fuera a decir, luego de la debida

consideración, cuántos de esos días y esas noches los ha pasado mejor y en forma más placentera que aquella noche, prácticamente todos comprobarían que para contarlos bastarían los dedos de una mano si se los compara con los demás días y noches. La ambigüedad del párrafo insinúa el carácter dudoso del pensamiento: Sócrates el tábano, el que despierta de la modorra, como el panegirista del más profundo sueño. Se podría decir, por supuesto, que en el dormir sin sueños uno no cree saber lo que no sabe y, en consecuencia, estar en posesión de esa sabiduría humana que es de poco o ningún valor. Pero, como hemos visto, esta descripción negativa de la preocupación de Sócrates fue gradualmente reemplazada por una descripción más positiva, según la cual el mayor bien para el hombre es intercambiar, todos los días, discursos acerca de la virtud y cosas afines o «filosofar», ya que una vida sin examen no es digna de ser vivida.

Por lo tanto, Sócrates habla en segundo término de aquello que se deduce si la muerte es, por así decirlo, un alejarse de casa, de la propia gente, para ir a otro lugar donde, como se dijo, están todos los muertos; en ese caso, no habría un bien mayor que la muerte. En el Hades, uno encontraría en primer lugar a todos los semidioses que fueron justos durante su vida y, los primeros entre ellos, a los verdaderos jueces, (Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo); Sócrates no habla de los semidioses que fueron injustos durante su vida, ni de lo que les harán los verdaderos jueces, y menos aún de lo que estos harán a los hombres que actuaron injustamente en este mundo (como sus acusadores y quienes lo condenaron). En cambio, habla de otro gran don: en el Hades, uno podría estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero, otro grupo de cuatro, a quienes Adimanto cita o menciona juntos como maestros de injusticia (*República*, 364*c*5-365*a*3). Para Sócrates sería maravilloso encontrarse allí con Palamedes, Áyax el hijo de Telamón y otros antiguos, si los hay, que murieron a causa de un juicio injusto, y comparar su experiencia con las de ellos (Eas se suicidó). Pero lo más importante es que uno podría pasar el tiempo en el examen y la búsqueda de quienes están allí, como de los que están aquí, para saber quién de ellos es sabio y quién cree ser sabio sin serlo; conversar con quien condujo el gran ejército contra Troya, o con Odiseo o Sísifo u otros mil, hombres y mujeres, estar junto a ellos y examinarlos, sería una felici-

dad inexpresable; es de presumir que quienes están allí no harían en modo alguno morir a nadie por este motivo, porque son más felices que quienes están aquí en los otros aspectos y, además, son en lo sucesivo inmortales, si las cosas que se dicen son ciertas. La vida en el Hades parece ser, entonces, feliz para todos, en especial para Sócrates, que seguirá allí con la vida que llevaba en Atenas y la mejorará sin temor a la pena capital y probablemente a ningún otro castigo. ¿Es malo morir, entonces? Si no es malo, Sócrates no será allí más feliz que aquí (cf. *Político*, 272*b*8-*d*12), a menos que el examen de Homero y sus héroes y heroínas acreciente la felicidad. Sócrates no había hablado de su examen de mujeres en Atenas.

Sócrates no alude a Agamenón por su nombre, así como no lo hizo con Aquiles (28*c*2-*d*4). En cambio, sí da los nombres de doce que habitan «allí», tal como había mencionado por su nombre, en la enumeración de sus compañeros y sus padres o hermanos, a doce que habitan «aquí», es decir, que todavía están vivos (33*d*9-34*a*2). Como era de esperar, Hesíodo y Homero ocupan el lugar central. El segundo contando desde el final, en la segunda enumeración, es Odiseo, en tanto que el segundo desde el final en la primera enumeración es Platón.

En conclusión, Sócrates exhorta a quienes lo absolvieron a tener buenas esperanzas respecto de la muerte, con especial consideración de la sobresaliente verdad de que nada es malo para un hombre bueno mientras vive ni después de la muerte, y los dioses cuidan de sus asuntos. Luego aplica esa verdad a sí mismo: para él, ahora es mejor morir y quedar libre de inquietudes, como lo insinuó el *daimonion* con su silencio. Inmediatamente antes de esta conclusión, ha sugerido que todos los muertos están en el Hades y son felices allí; de esto se podría llegar a deducir que nadie debe temer la muerte. Pero la observación final se refiere a que sólo los hombres buenos no deben temer la muerte, y parece dar por supuesto que Sócrates es un hombre bueno, algo que en el contexto total de la obra también significa que es inocente de los delitos de que se lo acusa. Sin embargo, Sócrates infiere que para él es bueno morir no como consecuencia de su bondad, sino del silencio de su *daimonion*: además, no infiere de ese silencio que la muerte sea simplemente buena, sino que es buena para él en ese momento.

No cabe sorprenderse de que no esté muy enojado con aquellos que lo condenaron y ni siquiera con sus acusadores, aunque intentaron perjudicarlo. Lo que tal vez cause cierto asombro es que confíe a ellos la responsabilidad por la virtud de sus hijos, y no a quienes lo absolvieron, a los cuales describe como sus amigos (40*a*1); si quienes lo condenaron y lo acusaron incomodan a sus hijos como él incomodó a los que lo condenaron y lo acusaron, y por la misma razón, tanto él como sus hijos habrán padecido justicia por obra de ellos. Sócrates parece esperar que quienes lo condenaron y quienes lo acusaron se conviertan en sus herederos espirituales, por lo menos en lo que a sus hijos concierne. Sin embargo, al confiar a sus hijos a quienes lo condenaron, los confía a la mayoría, es decir, a la ciudad, y la ciudad se interesa por la virtud, aun cuando sólo se trate de la virtud vulgar: puede esperarse que impulse a los hijos de Sócrates hacia ese tipo de virtud. Sócrates termina con la observación de que se aleja para morir y ellos para vivir, y que nadie, excepto el dios, sabe con seguridad a quién aguarda mejor suerte: a él o a ellos. Podría decirse que vuelve a su anterior afirmación de que ignora si la muerte es buena o mala. Sin duda, no cuenta historias sobre el Hades a quienes lo condenaron.

II

Mientras que la *Apología de Sócrates* es *la* conversación pública de Sócrates, desarrollada a pleno día con la ciudad de Atenas, el *Critón* presenta una conversación que, aislado como estaba de toda compañía, mantuvo en la más estricta privacidad con su más viejo amigo.

Al comienzo del diálogo (cf. 44*a*7-8), Sócrates duerme profundamente y sueña con una mujer hermosa y bien formada que está vestida —nos enteramos incluso del color de sus ropas— y lo llama para decirle que «al tercer día [él] irá a la muy fértil Ftia». Despierta y mantiene la conversación con Critón, que culmina en la *prosopopoiia* de las leyes de Atenas. Lo que las Leyes le han hecho lo reduce nuevamente a un estado de casi somnolencia, en el que puede oír tan poco de lo que Critón o cualquier otro pueda decir como en

su estado inicial. Sin embargo, mientras que el estado en que se hallaba al comienzo era tranquilo y pacífico, su estado final es comparable al de las personas poseídas por el frenesí coribántico, que creen oír flautas, en el cual los discursos que ha oído de las Leyes resuenan con violencia en su interior.

Cuando empieza la conversación de Sócrates con Critón, todavía está muy oscuro. También lo está cuando empieza su conversación con Hipócrates (43*a*4; *Protágoras*, 310*a*8). Pero en este último caso nos enteramos de que en el transcurso de ella comienza a asomar el día, de modo que los dos pueden verse con claridad (312*a*2-3); no nos enteramos de nada parecido respecto de la conversación con Critón: tal vez se desarrolló en su totalidad antes del alba, y Sócrates y Critón no se veían con claridad uno al otro; sin lugar a dudas, la conversación no se produjo a pleno día. En consecuencia, nada se dice en el *Critón* acerca de que Sócrates se levante de la cama, se siente, esté de pie o camine. No se explica suficientemente la diferencia entre la situación en el *Critón* y la de la sección de Hipócrates en el *Protágoras* si se dice que el primero es un diálogo actuado y el segundo un diálogo narrado, porque, ¿quién puede dudar de que Platón habría sido capaz de dejar en claro, incluso en un diálogo actuado, que el sol y Sócrates se habían levantado?

El *Critón* se inicia con seis o siete preguntas socráticas cuyas respuestas completas posee Critón. La última de esas respuestas conduce a la predicción, basada en lo que dicen ciertos mensajeros (humanos), de que Sócrates morirá al día siguiente. Sócrates se niega a creer en ella porque su sueño le aseguró que moriría al tercer día.

En el sueño, una hermosa mujer le dijo a Sócrates y acerca de Sócrates lo que Aquiles, en Homero, le dice acerca de sí mismo a Odiseo, mientras se niega a reconciliarse con Agamenón, su soberano. Sócrates, aun el Sócrates que sueña, tiene que cambiar el texto y el contexto homéricos, porque Aquiles amenazó con abandonar el ejército —su puesto— y regresar a Ftia, o desobedeció a su jefe (cf. *República*, 389*e*12-390*a*4). Hace el cambio necesario sobre la base de otro pasaje homérico. En un pasaje central de la *Apología de Sócrates* (28*c*2-*d*5), en donde Sócrates presenta a Aquiles como un modelo de conducta noble, habla de una hermosa mujer, la diosa Tetis, cuando le dice a su hijo Aquiles que

morirá inmediatamente después de Héctor; Aquiles prefiere morir con nobleza a vivir en la deshonra, cosa que con seguridad ocurriría si regresara a Ftia. En el sueño de Sócrates, los dos pasajes homéricos (*Ilíada*, 9.363 y 18.94 y sigs.) se combinan, con el resultado de que una hermosa mujer le profetiza que irá a Ftia o le aconseja ir a Ftia, es decir, a Tesalia. De hecho, Critón no tarda en proponerle a Sócrates que escape de la prisión y vaya, si quiere, a Tesalia (45*c*2-4). Si Sócrates aceptara esta interpretación del sueño, iría a Tesalia movido por una iniciativa más que humana y, por lo tanto, con ese acto sólo desobedecería a sus gobernantes humanos. Pero como Ftia era la patria de Aquiles, el sueño podría significar también que Sócrates llegará al tercer día a su verdadera patria, es decir, al Hades. Esta interpretación es la que él elige tácitamente, como cosa natural.

Critón ansía que Sócrates le obedezca y se salve, en consideración a su persona. Aduce dos razones. Con la muerte de Sócrates perderá a un amigo irreemplazable y, sobre todo, su reputación sufrirá un daño irreparable ante los muchos que no conocen bien a ninguno de los dos, ya que pensarán que fracasó en salvarlo porque no quiso gastar el dinero requerido para ese propósito: es deshonroso ser visto como alguien que tiene el dinero en más alta estima que a los amigos. (Este argumento implica que la mayoría que condenó a muerte a Sócrates también condenaría a sus amigos por no impedir ilegalmente su ejecución, porque esa mayoría cree deshonroso tener en más alta estima el dinero que a los amigos.) Sócrates ni siquiera intenta consolar a Critón por la pérdida de su mejor amigo (porque también sufriría esa pérdida si Sócrates abandonara Atenas como fugitivo de la justicia), pero le dice que su preocupación por la opinión de la mayoría es exagerada; el hecho de que, guiados por su opinión, los muchos condenaran a muerte a Sócrates no prueba, como supone Critón, que puedan infligir los mayores males; pueden hacerlo tan poco como pueden conceder los mayores bienes: son incapaces de convertir a los hombres en sensatos o tontos. Sócrates no niega, por supuesto, que los muchos pueden causar males (cf. *Gorgias*, 469*b*12). Critón se ve así obligado a presentar motivaciones más serias. Teme que Sócrates no desee exponerlo y exponer a sus otros amigos a las acusaciones de delatores y, en consecuencia, a multas cuantiosas; si bien le ha pedido a

aquel que se preocupe por su reputación, también le pide que no se preocupe por sus abundantes bienes. Por cierto, Sócrates no se ha mostrado indiferente a los posibles sacrificios económicos de Critón. Este le demuestra que no hay razón para inquietarse por ese motivo. En primer lugar, sólo se necesita una pequeña suma de dinero para arreglar la fuga de la cárcel y ayudarlo después. En segundo lugar, tampoco hace falta mucho dinero para comprar el silencio de los delatores. En tercer lugar, si Sócrates todavía se inquieta por el sacrificio de Critón, por pequeño que sea, no hay necesidad alguna de que este cargue con el gasto: Simias de Tebas podría afrontarlo y lo haría por sí solo. Por último, Sócrates no debe preocuparse por su modo de vida en su lugar de refugio: en muchos lugares encontrará personas que lo tengan en alta estima. Critón menciona específicamente Tesalia, donde tiene buenas conexiones.

Critón pasa, pues, de consideraciones más o menos íntimamente relacionadas con su riqueza a consideraciones sobre lo que es justo que Sócrates haga: si omitiera salvarse, faltaría a su deber ante sí mismo y sus hijos, porque se traicionaría y traicionaría también a estos. Critón, como padre, reprocha con severidad a Sócrates que, como padre, tenga la tentación de elegir el camino más fácil respecto de la crianza de sus hijos, o sea, la deserción. Guarda silencio acerca del deber de Sócrates para con la ciudad. La consideración de lo justo se convierte casi insensiblemente en una consideración de lo noble, de lo que conviene a un hombre viril: se creerá que Sócrates y sus amigos se han equivocado de principio a fin en el manejo de todo el asunto por carecer de virilidad. Este paso de lo justo a lo noble se basa en una concepción específica de la justicia: el primer deber de un hombre es la propia preservación, evitarse sufrir injusticias (cf. el argumento de Calicles en el *Gorgias*). En conclusión, Critón insta a Sócrates a meditar acerca de su propuesta, a la vez que le dice que ya no hay tiempo para pensar (porque Sócrates debe escapar durante la noche siguiente) o es inútil hacerlo (porque no hay una alternativa imaginable a esa huida). Es obvio que no cree en la predicción transmitida en el sueño de Sócrates, de que este sólo morirá al tercer día.

La consideración de lo justo ocupa externamente el centro de la argumentación de Critón. En la respuesta de Sócrates se convierte en la consideración primaria y principal,

por no decir la única. Para justificar este cambio, Sócrates tiene que cuestionar la premisa fundamental de Critón de que se debe respetar la opinión de los muchos porque estos son muy poderosos. Esa premisa había sido desechada en forma bastante sumaria con anterioridad (44*d*1-*c*1). Ahora, Sócrates la examina con más detenimiento. Parte del hecho de que nunca obedece a nada de lo suyo más que a su propio *logos*, que se le aparece mejor cuando razona (*logizetai*): tal vez obedezca *logoi* o sugerencias que estrictamente hablando no le pertenecen, como oráculos (*Apología de Sócrates*, 20*e*5-6), el *daimonion* o las leyes (52*c*8-9). En la conversación con Critón apenas alude a ese *daimonion*; no se refiere al hecho de que este aprobó con su silencio su conducta en el juicio (*Apología de Sócrates*, 40*a*4-*c*3), esa conducta que Critón censuró con tanta severidad por su aparente falta de virilidad (45*e*4-5). Es obvio que Critón estaba tan poco impresionado por el testimonio del *daimonion* como por la predicción transmitida a través del sueño de Sócrates: no creía en el *daimonion*. Aparte de jurar dos veces «por Zeus», nunca habla de los dioses. Es sobrio o bastante pedestre y, en consecuencia, corto de miras, por lo cual le aburren las cosas que trascienden su esfera, su experiencia.

Los *logoi* que Sócrates considera mejores como resultado de su razonamiento no son necesariamente inalterables; pueden ser reemplazados por *logoi* más adecuados. Por lo tanto, niega que su actual situación como tal, y sobre todo la cercanía de la muerte, justifiquen una revisión de los *logoi* a los que ha llegado con anterioridad, porque esa situación, producida por el misterioso y siniestro poder de la mayoría, ya había sido tomada en cuenta por esos *logoi* previos. Esto se aplica también a los *logoi* o, por lo menos, a algunos de los *logoi* sobre los cuales él y Critón han llegado antes a un acuerdo: tampoco Critón puede desecharlos sin más a causa de la situación presente. Sócrates propone que analicen primero el *logos* de Critón acerca de las opiniones, a saber, que se debe mostrar respeto por las opiniones de la mayoría. Antes sostenían, en coincidencia con lo que siempre decían quienes creían estar diciendo algo valioso, que se deben respetar algunas opiniones de los seres humanos, pero no otras. Podría suponerse que esto significa que se deben respetar algunas opiniones de la mayoría. Sócrates excluye aquí esta idea, al añadir que se deben respetar las opiniones

de algunos pero no de otros, porque las opiniones respetables son las útiles o buenas, y esas son las opiniones de quienes son sensatos, es decir, de los menos.

Por ejemplo, un hombre que tome en serio su adiestramiento gimnástico no es influido por el elogio, la reprobación y las opiniones de todos los hombres, sino únicamente del hombre que acierta a ser médico o entrenador; actuará de la manera aprobada por el único experto, y no por todos los demás; si respetara los *logoi* de los muchos que no son expertos, padecería daños en el cuerpo, quizás incluso hasta arruinarlo. Las opiniones, no sólo de la «mayoría» sino de cualquier «mayoría», han de ser desechadas en favor de la opinión de un único conocedor. Y, puesto que de no escuchar al médico o al entrenador uno puede arruinar su cuerpo, no sólo el hombre ya seriamente dedicado al entrenamiento gimnástico debe buscar la guía de un experto, sino también todos los demás (que puedan permitírselo). En consecuencia, también respecto de las cosas justas e injustas, bajas y nobles, buenas y malas, se debe seguir la opinión de un experto único, si lo hubiere, y no la de otros. De este modo, Sócrates nos obliga a preguntarnos qué se debe hacer si no se dispone de un experto acerca de lo justo, lo noble y lo bueno, y si lo mejor que se puede encontrar entre los seres humanos es el conocimiento de la propia ignorancia en relación con las cosas más importantes (*Apología de Sócrates*, 22*d*7 y contexto). En ese caso, ¿no se debe o, al menos, no se puede obedecer las opiniones de no expertos, un tipo de opinión de estos, el tipo más autorizado, es decir, las leyes de la propia ciudad? ¿Las leyes no serían, de este modo, sólo «la forma más cercana a lo mejor»? Por otra parte, ¿qué se debe hacer si hay un experto en esas cuestiones y su *logos* difiere del *logos* de las leyes?

Sócrates no plantea estas preguntas en forma explícita, pero tampoco se limita a aludir a ellas, porque usa la cláusula condicional «si hay un experto». Sugiere, además, por qué no debe darse por sentada la existencia de un experto, y al mismo tiempo da a entender la limitación específica de Critón al evitar en forma meditada la palabra «alma». En cambio, usa expresiones perifrásticas del tipo «cualquiera que sea, de las cosas que nos pertenecen, aquella de la cual la justicia y la injusticia se ocupan» y que merece más alto honor que el cuerpo. Insinúa así la diferencia entre el exper-

to en lo relativo a la justicia y los no expertos (y en particular las leyes): los *logoi* del experto sobre lo que es justo proceden del conocimiento del alma.

A continuación, Sócrates se ocupa del *logos* de Critón en el sentido de que se debe considerar la opinión de la mayoría respecto de las cosas justas, nobles y buenas, y sus opuestos, no debido a su valor intrínseco, sino porque la mayoría tiene el poder de darnos muerte, es decir, de arruinar nuestros cuerpos. No está del todo claro si Sócrates, al oponerse a este *logos*, presupone todo el resultado de su refutación del primer *logos* de Critón. (Nótese la inusual densidad de vocativos con valor adjetivo —48*a*5, *b*3, *d*8, *e*2— en la transición del primer argumento al segundo.) Lo cierto es que ya no habla del único experto respecto de las cosas justas: ¿no podría decir ese experto que en determinadas circunstancias uno debe ceder ante el poder de los muchos o tratar de eludirlo (cf. *República*, 496*d-e*)? En cambio, se asegura de que Critón todavía está de acuerdo con lo que ambos habían convenido previamente, o de que esos acuerdos todavía están vigentes; las coincidencias entre los dos ocupan el lugar de los veredictos del experto único. Han coincidido y siguen coincidiendo en que no es la vida a secas, sino la vida buena, lo que más debe valorarse, y que esa vida buena es igual a la vida noble y justa. De esto se sigue que lo único que deben tomar en consideración, con referencia a la propuesta de Critón, es si la fuga de Sócrates de la prisión, contra la voluntad de los atenienses, sería justa por parte de uno y otro; todas las demás consideraciones son irrelevantes. Sócrates está dispuesto a reconsiderar su opinión; no desea actuar contra la voluntad de Critón, así como no desea huir contra la voluntad de los atenienses: desea conciliar la voluntad de Critón con la de los atenienses. En consecuencia, lo insta a contradecirlo; si Critón logra hacerlo, le obedecerá. Al mismo tiempo, se asegura de que su interlocutor todavía respeta sus acuerdos anteriores al insistir en la inconveniencia de que ancianos como ellos muden de opinión como si fueran niños.

Para explicar qué significa actuar de manera justa, Sócrates afirma, en primer lugar, que en modo alguno se debe actuar injustamente por voluntad propia, o que actuar injustamente es malo y bajo en todo sentido para quien lo hace. De esta forma, nos recuerda la pregunta acerca de si

alguien puede actuar injustamente de manera voluntaria (*Apología de Sócrates*, 25*d*5-26*a*7 y 37*a*5-6), o si todos los actos de injusticia no proceden de la ignorancia: sólo el conocedor, el experto respecto de las cosas justas, puede actuar de manera justa. Sócrates extrae la conclusión de que, cuando se padece injusticia, no se debe infligir injusticia en respuesta. Después de cierta vacilación, Critón coincide. Sócrates declara, en segundo lugar, que infligir daño a seres humanos, aun cuando estos nos hayan provocado algún mal, es injusto, porque no difiere en nada de actuar injustamente. Critón lo acepta sin vacilar. Uno se pregunta si no se puede actuar injustamente contra los dioses (cf. *Eutifrón*, 11*e*7-12*e*9, y *Leyes*, 821*c*6-*d*4), es decir, si la impiedad no es un delito y, en consecuencia, si Sócrates no habrá cometido un acto injusto al no creer en la existencia de esos dioses en cuya existencia cree la ciudad, a menos que esa incredulidad dañara a la ciudad, esto es, a seres humanos. Si quienes lo condenaron y quienes lo absolvieron consideraban la impiedad como un delito, pero diferían respecto de la culpabilidad de Sócrates, Critón no pertenecería a ninguno de los dos grupos. No es necesario aclarar que no se contaba entre aquellos que lo condenaron; en lo concerniente a quienes lo absolvieron, había personas que, es de suponer, creían en el *daimonion* de Sócrates. Uno se pregunta, además, si infligir daño a seres humanos es simplemente injusto si la guerra no lo es; pero Sócrates fue a la guerra cada vez que la ciudad le pidió que fuera (51*b*4-*c*1), sin hacer que su obediencia dependiera de la justicia o injusticia del conflicto.

Sócrates llama la atención de Critón acerca de la gravedad del tema sobre el cual estuvieron de acuerdo y todavía lo están. Sólo unos pocos comparten esas opiniones, y quienes las sostienen y quienes no lo hacen no pueden deliberar en conjunto; no tienen un terreno común y se exponen a menospreciar sus respectivas reflexiones. *La* escisión entre estos hombres ya no se da entre conocedores e ignorantes ni entre filósofos y no filósofos (la palabra «filósofo» no aparece en el *Critón*), es decir, entre los pocos que sostienen y los muchos que no sostienen que la vida sin examen no es digna de ser vivida, sino entre quienes afirman que no se debe pagar mal con mal y quienes sostienen que eso se puede y hasta se debe hacer. Uno tal vez se pregunte cómo puede haber una ciudad si no hay deliberación común entre esos pocos y

estos muchos. ¿Acaso es un requisito previo de la ciudadanía que uno crea en el derecho a pagar mal con mal? Pero, ¿la ciudad no es entonces radicalmente injusta? Sea como fuere, Sócrates admite ahora, como al pasar, que podemos defendernos cuando padecemos un mal, pero pone el acento en el hecho de que, al hacerlo así, no debemos causar un mal en represalia.

La cuestión que Sócrates y Critón tienen que decidir es si, al alejarse «de aquí» sin haber persuadido «a la ciudad», «nosotros» hacemos un mal a «algunos» e incluso a aquellos a quienes menos deberíamos perjudicar. La diferencia entre Sócrates y Critón es ahora irrelevante. Con anterioridad, el primero había hablado de alejarse sin el permiso o contra la voluntad de los atenienses (48*b*2-*c*1, *e*3); ahora, reemplaza a «los atenienses» por «la ciudad», porque «los atenienses» son «muchos» y hasta «la mayoría». En lo que sigue, el lugar de «los atenienses», en el sentido que tiene la expresión en los dos pasajes indicados, aparece ocupado particularmente por «la patria»: «los atenienses» y «la patria» se registran siete veces cada uno en el *Critón*. En la continuación, Sócrates habla de «la patria» y, con mucha más frecuencia, de «la ciudad» (y sus derivados) y de «las leyes» (y sus derivados), esto es, usa expresiones que nunca aparecieron antes, al mismo tiempo que ya no hay ninguna referencia a «la mayoría». Al actuar sin el permiso de la ciudad, perjudican a «algunos»: no dañan a todos los hombres.

Sólo en esta parte de la conversación, Critón no entiende una pregunta socrática: a pesar o, más bien, sobre la base de su acuerdo con Sócrates acerca de los principios, no tiene dudas de que para este sería justo huir de la prisión, y para él, ayudarlo en ese caso (45*a*1-3, *c*5 y sigs.), porque al hacerlo, en su opinión, ni él ni Sócrates causarían daño a seres humanos ni, sobre todo, a quienes menos deberían dañar, es decir, a parientes y amigos. No piensa en la ciudad porque no es un hombre político (cf. Jenofonte, *Memorabilia*, I, 2.48, y II, 9.1). Podemos ir un paso más adelante y decir que las coincidencias previas entre Sócrates y Critón no se extienden a las cosas políticas ni en particular a las leyes. Sócrates no contesta ni explica como cosa suya la pregunta que Critón no ha entendido. Para contrarrestar el efecto atemorizador que el poder de la mayoría tenía sobre Critón (cf. 46*c*4-5), recurre a una acción más noble de tipo afín.

Pide a su interlocutor que imagine que, cuando están a punto de huir «de aquí», son detenidos por las leyes y la comunidad de la ciudad, a las que deben explicar qué intenta hacer Sócrates. La relación entre las leyes y la comunidad de la ciudad no se explica, pero está claro que, en tanto que la ciudad consiste en seres humanos, las leyes no: en cierto sentido, estas son sobrehumanas. La aparición habla de sí misma una vez en singular, es decir, significa la comunidad de la ciudad, y de allí en más lo hace en plural, es decir, significa las leyes. Las Leyes preguntan en primer lugar a Sócrates si con su tentativa no pretende destruir, en cuanto de él depende, «a nosotras, las leyes, y toda la ciudad», porque una ciudad queda destruida si las acciones de los particulares vuelven inútiles las sentencias de los tribunales. Sócrates pregunta a Critón si podrían responder que fueron agraviados por la ciudad que emitió el veredicto erróneo; Critón asiente con vehemencia y refuerza su asentimiento con un juramento. (Sólo hay otro juramento de Critón: cerca del comienzo, responde con un «No, por Zeus» a la pregunta de Sócrates sobre por qué no lo ha despertado.) En apariencia, piensa que, al corregir mediante una acción privada una injusticia cometida por la ciudad, uno no inflige un mal a los seres humanos, sino que, más bien, les concede un beneficio.

Las Leyes no responden a la justificación de Sócrates y Critón. En cambio, se las hace replicar con la pregunta, reconocidamente extraña, acerca de si ellas y Sócrates no habían acordado que se deben acatar los dictámenes de los tribunales de la ciudad. Como Sócrates no contesta, repiten su afirmación de que este intenta destruirlas y le preguntan en qué acusación contra ellas y la ciudad se basa para hacerlo. Al parecer, él ha contestado a esa pregunta antes, cuando se la hizo a sí mismo y contestó que la ciudad fue injusta con él al condenarlo. Pero la pregunta que le plantean las Leyes no concierne a su reclamo privado contra un solo acto de ellas, sino a su acusación contra las leyes atenienses en general. La pregunta sobre la acusación de Sócrates contra las leyes atenienses en general es formulada pero no contestada en el *Critón*. En efecto, Sócrates, por no hablar de Critón, no tiene la oportunidad de contestar a la pregunta planteada por las Leyes.

Al parecer, ahora las Leyes empiezan por el principio. Le dicen a Sócrates que lo han engendrado en virtud de las le-

yes de matrimonio y lo han criado y educado en virtud de las leyes que obligaban a su padre a instruirlo en gimnasia y música. Sócrates aprueba esas leyes. No dice que está de acuerdo con el razonamiento de las Leyes. Para no decir nada de su pretensión de haberlo engendrado, es comprensible que guarden silencio sobre las ramas de la educación superiores a la música y la gimnasia. (Cf. *República*, 520*a*9-*c*1, y Cicerón, *República*, I, 8.) Las Leyes llegan a la conclusión de que, en razón de lo que han hecho por él, Sócrates es su vástago y su esclavo y, por lo tanto, no hay igualdad de derechos entre ellos: por eso, él no puede hacerles legítimamente lo que ellas le hicieron, así como no habría sido lícito que hiciera a su padre lo mismo que este le hizo, o, de ser esclavo, que respondiera a los actos de su amo con otros de la misma naturaleza. Porque la patria es más venerable y los dioses y los hombres de buen juicio la tienen en más alta estima que a la madre, el padre y todos los antepasados. La patria parece comunicar su inmortalidad o inmutabilidad a las leyes; por lo tanto, las Leyes pueden decir que, a causa de lo que han hecho por Sócrates, este se ha convertido en su descendiente, y también sus ancestros: las leyes atenienses no fueron siempre las mismas. Prudentemente, las Leyes no se refieren al principio de que no se debe causar mal a los seres humanos; les basta con referirse al principio de que cada ciudadano les pertenece por completo; estaríamos tentados de decir que cada ciudadano pertenece a las Leyes en cuerpo y alma, si no fuera por el hecho de que el *Critón* no usa la palabra «alma». Por consiguiente, el *Critón* sólo puede insinuar que el alma es más venerable que el cuerpo, y afirmar que la patria es más venerable que el padre y la madre: no nos obliga a preguntarnos si el alma es o no más venerable que la patria (cf. *Leyes*, 724*a*1-727*a*2).

Las Leyes comparan la relación entre el ciudadano y la patria, la ciudad o las leyes con la relación entre los hijos y su padre, es decir, una relación que no se basa en un acuerdo o pacto. ¿Qué dimensión alcanza la obediencia a la ley, de acuerdo con las Leyes? Estas no dicen nada acerca de algún límite a esa obediencia. Debemos suponer, entonces, que exigen una obediencia irrestricta, pasiva y activa. Sin embargo, las Leyes pueden estar equivocadas en sus exigencias; no pretenden poseer una sabiduría sobrehumana ni ser de origen divino (cf. *Leyes*, 624*a*1-6 y 634*e*1-2), y tampo-

co dicen ser divinas: no lo son más que la mujer que se le apareció a Sócrates en su sueño. (En el *Critón* no se presenta a los atenienses como engendrados y educados por dioses; véase *Timeo*, 24*d*5-6.) Las Leyes pueden creer que algo es justo sin que lo sea; en consecuencia, se puede tratar de persuadir a la patria o a la ciudad de que desista de su demanda, pero si se fracasa en el intento es preciso hacer lo solicitado. (No se dice aquí que se deba procurar convencer a las Leyes, porque las cosas que uno está legalmente obligado a hacer no suelen estar determinadas por las leyes, sino por decisiones políticas o judiciales.) Las Leyes se refieren al caso particular de Sócrates: este afirma estar verdaderamente preocupado por la virtud y, en consecuencia, tiene una obligación especial. Pero Sócrates había aludido precisamente a la cuestión de si debía o podía obedecer una ley que le prohibiera, en forma explícita o implícita, filosofar, es decir, ocuparse en verdad de la virtud, y dijo que no la obedecería (*Apología de Sócrates*, 29*c*6-*d*5). En lo que respecta al argumento de las Leyes de que hay que obedecer las leyes sin restricciones, aún más de lo que un hijo debe obedecer a su padre, basta con pensar en el caso de un padre insano, contra quien se puede usar el engaño e incluso la fuerza en su propio interés, y preguntarse si las ciudades son incapaces de promulgar leyes insanas. Sea como fuere, Critón está completamente satisfecho de que las Leyes digan la verdad, tan completamente satisfecho como lo habría estado ese otro padre, Céfalo.

No obstante, las Leyes mismas parecen sentir que el carácter satisfactorio de las leyes atenienses relativas al matrimonio y a la educación elemental, o las obligaciones derivadas de una deuda con ellas en razón de esas leyes particulares, no bastan para justificar su exigencia de sumisión absoluta. Por lo tanto, «quizá podrían» hacer los dos agregados siguientes. Primero, le han dado a Sócrates, al igual que a todos los demás ciudadanos, una participación en todas las cosas nobles a su disposición: Meleto puede estar en lo cierto al decir que las Leyes hacen mejores a los seres humanos (*Apología de Sócrates*, 24*d*10-11); con seguridad, son tan poco capaces como la mayoría de volver sensato a un hombre (cf. 44*d*6-10). Segundo, permiten que cualquier ateniense mayor de edad, si las Leyes y la ciudad le desagradan, vaya a una colonia ateniense o a donde quiera y lleve consigo sus

bienes; ninguna ley le impide hacerlo, aunque podría haber una que lo hiciera. Empero, cualquiera que permanezca en Atenas, al ver cómo las Leyes deciden los casos ante los tribunales y administran la ciudad en otros aspectos, ha acordado de hecho hacer lo que ellas mandan, a menos que las convenza, si han cometido un error, de lo que es intrínseca y naturalmente justo; porque las Leyes son civilizadas y no ordenan de una manera salvaje y tiránica, sino que están dispuestas a escuchar y a ser persuadidas. Este acuerdo con las Leyes toma el lugar que antes ocupaba la educación por medio de ellas (cf. 51*e*4-7 con 50*e*2).

La obediencia incondicional a las Leyes tiene, pues, dos fundamentos heterogéneos: el hecho de que han engendrado y criado al ciudadano, y el hecho de que este ha llegado a un acuerdo con ellas; el primero lo convierte en esclavo de las Leyes, mientras que el segundo es el acto de un hombre libre; la obediencia incondicional a las Leyes tiene su raíz en la conjunción de la compulsión y el consentimiento. Y las Leyes asumen plena responsabilidad por todo cuanto se haga en virtud de su autoridad: por la administración de justicia y por la administración política en general; las Leyes son la ciudad, el cuerpo de ciudadanos, los atenienses; aquí se abandona en silencio la distinción sugerida con anterioridad entre las Leyes y el cuerpo de ciudadanos. Hay un doble motivo para esto. Primero, las Leyes sólo actúan en razón de ser conocidas por los seres humanos (*Apología de Sócrates*, 24*d*11 y sigs.), sólo actúan a través de los seres humanos y, sobre todo, se originan en ellos o, para ser más precisos, en el régimen, que en Atenas es una democracia. Segundo, actuar injustamente significa infligir un mal a seres humanos; pero las Leyes no son seres humanos.

De hecho, ningún ateniense, continúan las Leyes, hizo un acuerdo con ellas en un grado tan singular como Sócrates, que casi nunca abandonó Atenas y nunca deseó siquiera conocer otra ciudad u otras leyes: le bastaron las Leyes y la ciudad; mostró con hechos que la ciudad le agradaba. Este razonamiento de las Leyes puede explicar por qué guardan silencio respecto del hecho de que Sócrates nunca intentara convencerlas de cambiar su curso, aunque sabía que eran deficientes al menos en un aspecto importante (*Apología de Sócrates*, 37*a*7-*b*1), porque no podría haberlo hecho sin entrar en la actividad política y, como sin duda las Leyes lo sa-

bían, su *daimonion* se lo impedía (*ibid.*, 31c4-e6); las Leyes callan sobre este punto, porque explicar qué significa persuadirlas no sería compatible con la *hipótesis* de su condición sobrehumana. De todos modos, en el caso de Sócrates, el deber de obedecerlas no estaba limitado por el derecho a persuadirlas. Este hecho refuerza el argumento de las Leyes de que, al tratar de huir, él actuaría en contra de su tácito acuerdo con ellas y, en consecuencia, cometería un acto injusto; ahora, las Leyes guardan silencio sobre la otra razón para obedecerlas. Terminan esta parte de su argumentación al preguntarle a Sócrates si consiente en vivir como ciudadano de acuerdo con ellas. Ante una pregunta de Sócrates, Critón responde que, para ambos, es necesario estar de acuerdo con lo que dicen las Leyes.

Las Leyes concluyen su razonamiento acerca de la justicia de la huida de Sócrates volviendo a hacer hincapié en que, si este huyera, quebrantaría sus pactos con ellas —que suscribió sin que mediara compulsión ninguna y que, por ende, eran justos (no dicen que ellas mismas lo fueran)— y en que las leyes le complacían. Este último hecho es tanto más notable cuanto que, como lo mencionan ahora, Sócrates tenía la costumbre de decir que Esparta y Creta estaban bien gobernadas o tenían buenas leyes (opinión que, al parecer, no tenía de Atenas); aunque no sentía deseos de conocer otras ciudades y otras leyes, conocía al menos algunas de ellas. El hecho de que no saliera casi nunca de Atenas prueba que la ciudad le agradaba y, por lo tanto, también las Leyes; porque, ¿a quién podría gustarle una ciudad sin leyes? El hecho de que ninguna ciudad sin leyes pueda agradar no prueba, como es obvio, que una ciudad agradable deba tener leyes agradables: una ciudad puede tener otros atractivos, al margen de sus leyes; esto es lo que quería decir Sócrates al hacer que las Leyes insistieran en que ninguna *ley* le impedía mudarse a otra ciudad. (Se puede hallar una larga exposición de la opinión de Sócrates sobre los atractivos de Atenas y sus leyes en su descripción de la democracia, en el octavo libro de la *República*.)

Sin dar a Critón, ni ahora ni más adelante, oportunidad de expresar su acuerdo o su desacuerdo, las Leyes muestran a continuación que, si Sócrates huyera de la prisión, actuaría no sólo en forma injusta sino también ridícula, porque la acción sería inútil o inadecuada para los fines que pretende

alcanzar; no tendría la excusa de que fuera al menos un delito rentable. De ese modo, refutan los razonamientos en que Critón apoyaba sus consejos. Se ocupan muy brevemente de los grandes peligros que afrontaron los amigos de Sócrates, por ser demasiado evidentes para requerir explicación. Pero tratan de manera bastante extensa el riesgo corrido por el propio Sócrates. Este podría huir a alguna de las ciudades cercanas, como Tebas o Megara, que están bien gobernadas, pero llegaría como un enemigo de su régimen (porque el régimen no es democrático y Sócrates es un ciudadano respetuoso de la ley de la Atenas democrática) y allí lo considerarían, al menos los ciudadanos patriotas, como un destructor de leyes y, por consiguiente, es de presumir, como un corruptor de los jóvenes. A continuación, las Leyes analizan brevemente la alternativa de que Sócrates evite las ciudades bien gobernadas y a los hombres de mejor conducta, pero la desechan de inmediato con el fundamento de que, si lo hiciera, la vida no sería digna de ser vivida. Uno se pregunta si acaso su vida no era digna de ser vivida en Atenas, que no era una ciudad bien gobernada. Las Leyes vuelven, por lo tanto, a la primera alternativa: ¿Qué tipo de discursos hará en las ciudades bien gobernadas? ¿Los mismos que en Atenas, en el sentido de que la virtud y la justicia, y las cosas establecidas por la ley y la propia ley, son del más alto valor para los seres humanos? Mas, al ser pronunciados por un fugitivo de la justicia, ¿esos discursos no desacreditarían la obra de toda la vida de Sócrates? Las Leyes vuelven entonces, una vez más, a otra alternativa: que Sócrates evite no tanto las ciudades bien gobernadas como «esos lugares» (es decir, la región de Atenas, Megara y Tebas) y vaya a Tesalia. Allí no suscitaría recelos por haber transgredido las leyes más severas, porque en ese lugar la gente vive en el mayor desorden y disipación, y probablemente no haría sino divertirse cuando Sócrates le contara los detalles risibles de su huida, cosas verdaderamente más graciosas que su permanencia en prisión, que a Critón le parecía tan digna de risa (45*e*5-46*a*1). Sin embargo, el humor de los tesalios cambiaría en cuanto él incomodara a alguno de ellos, cosa que no podría evitar sin dejar de ser Sócrates (cf. *Apología de Sócrates*, 37*d*6-*e*2). Entonces, aprovecharían el contraste entre ese hecho y sus discursos tanto como lo harían los más respetables tebanos y megarenses. La disyunción usada por

las Leyes —ciudades bien gobernadas cerca y la disoluta Tesalia lejos— no es completa; había ciudades bien gobernadas muy lejos de Atenas, Esparta y especialmente Creta (52*e*5-6), donde Sócrates y su fuga de la prisión quizá no fueran conocidos. Pero, como dicen las Leyes y Sócrates (43*b*10-11), él es un anciano que, de todos modos, probablemente no viva mucho tiempo. Las Leyes no tienen motivo para analizar si hubiera sido apropiado otro curso de acción en caso de que Sócrates fuera más joven.

Según Critón, es una exigencia de justicia que Sócrates se salve para completar la crianza y la educación de sus hijos. Las Leyes tratan este argumento al final de sus razonamientos sobre la conveniencia de la fuga de Sócrates. Le aconsejan que encomiende la crianza y la educación de sus hijos a los amigos. El propio Sócrates sólo había hablado de lo que desearía que quienes lo condenaron hicieran a sus hijos cuando estos alcanzaran la pubertad (*Apología de Sócrates*, 41*e*1-42*a*2).

En su conclusión, las Leyes hablan de sí mismas sólo como quienes han criado a Sócrates; ahora guardan silencio sobre el hecho de haberlo engendrado y educado (cf. 54*b*2 con 51c8-9 y *e*5-6). De acuerdo con esta limitación de sus títulos, ahora rechazan la responsabilidad por la injusticia sufrida por Sócrates; no la ha padecido a manos de las Leyes, sino de seres humanos. Es de suma importancia que las propias Leyes declaren a Sócrates inocente de los delitos que se le imputan. Le aconsejan subordinar toda otra consideración a la de aquello que es correcto, de modo que cuando llegue al Hades pueda aducir en su defensa, ante quienes allí gobiernan, todo lo que las Leyes le han dicho; un poco más adelante, identifican de hecho a esos gobernantes con las Leyes del Hades: no existe en ese lugar la distinción entre las leyes y los gobernantes (quienes ejecutan las leyes), y eso permite a las Leyes decir que Sócrates no ha padecido injusticia por obra de ellas sino de quienes las ejecutan; en el Hades no es posible el error judicial. La idea del Hades refuerza, sin duda, su conclusión de que Sócrates actuaría injustamente si siguiera el consejo de Critón.

Tanto el contenido como el estilo de los discursos de las Leyes impiden que Sócrates escuche cualquier otro discurso y, en particular, lo que Critón podría llegar a decir. Pero este no tiene nada más que decir: el discurso de las Leyes lo ha

convencido por completo. Entonces, concluye Sócrates, actuemos de esa manera, puesto que el dios nos conduce por ese camino. La voz de las Leyes parece ser la voz de los dioses.

Los hechos son más verosímiles que los discursos: Sócrates permaneció en prisión, decidió quedarse, tenía un *logos* que le decía que lo hiciera. Pero, ¿es ese *logos* idéntico al *logos* mediante el cual convence a Critón? Hemos indicado por qué esto no es probable. Hay, entonces, dos *logoi* diferentes que llevan a la misma conclusión. El *logos* que convence a Sócrates no convencería a Critón, y viceversa. Critón se preocupa sobre todo por lo que diría el pueblo de Atenas si él no ayudara a Sócrates a huir de la prisión: lo que Sócrates le diga a Critón, este puede decírselo a la gente y así lo hará.

Hobbes cometió una grave exageración cuando acusó de anarquistas a Sócrates y sus seguidores. La verdad subyacente en esa exageración es el hecho de que Sócrates no creía que pudiera existir un deber irrestricto de acatar las leyes. Pero esto no le impidió pensar —más aún, le permitió pensar— que la exigencia de ese tipo de obediencia es una regla empírica sensata, a diferencia de una ley incondicionalmente válida.

3. Sobre el *Eutidemo**

La motivación que nos lleva del *Critón* al *Eutidemo* es que este es el único diálogo que contiene otra conversación entre Sócrates y Critón. Por cierto, los dos diálogos se ubican en polos opuestos. El *Eutidemo* es el diálogo más burlón, por no decir frívolo y farsesco, mientras que el *Critón* es el más solemne, el único en que ocurre casi una teofanía. Sin embargo, hay un notable parentesco entre ambos en lo concerniente a la estructura. En el *Eutidemo*, la conversación mantenida por Sócrates con Critón rodea e interrumpe la conversación, contada por el primero, entre él mismo, Eutidemo y otros. El único de los diálogos que tiene una estructura comparable es el *Critón*, en el cual la conversación de Sócrates y Critón rodea la cuasi conversación, evocada por aquel, entre él y las Leyes de Atenas.

El carácter farsesco del *Eutidemo* muestra un contraste superficial con el hecho de que en él Sócrates elogia el «arte» evidentemente absurdo y ridículo de Eutidemo, no sólo en presencia de este sino en su ausencia, cuando habla con Critón, como una sabiduría muy grande: incluso expresa el deseo de convertirse en discípulo de Eutidemo. Cualquiera dirá, todos lo han dicho, que esta es «la acostumbrada ironía de Sócrates».[1] Pero Critón, destinatario directo del relato de Sócrates sobre su conversación con Eutidemo, no lo dice. ¿No advertía esa ironía? ¿Era impermeable a ella? ¿No nos revelaría así el *Eutidemo* la más importante limitación de Critón? ¿No arrojaría de ese modo una luz retroactiva o anticipada sobre el *Critón*?

* «On the *Euthydemus*», reproducido de *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 1(1), 1970.

[1] Platón, *República*, 337*a*4-5.

I. El prólogo: la conversación inicial entre Critón y Sócrates (271*a*1-273*d*8)

Critón inicia el diálogo con una pregunta dirigida a Sócrates: «¿Quién era ese, Sócrates, con el que conversabas ayer en el Liceo?». Por lo tanto, Critón es el responsable de que el diálogo se entable; es como si lo impusiera a Sócrates. La pregunta de Critón, «¿Quién era. . .?», nos recuerda las preguntas de Sócrates del tipo «¿Qué es. . .?». Sin embargo, no es filosófica, sino más bien «antropológica», es decir, perteneciente a la esfera del chismorreo, de la curiosidad ordinaria. Critón podía oír y ver que Sócrates conversaba con alguien, presumiblemente un extranjero, pero una gran muchedumbre que rodeaba a ambos interlocutores le impedía verlos y oírlos con claridad. Puesto que Sócrates califica de filosófica la conversación que estaba manteniendo, podemos decir que Critón tenía bloqueado el acceso a la filosofía. Podía ver al hombre sentado a la derecha de Sócrates, separado de él por una persona, y podía reconocer al muchacho situado entre ambos; el joven le recordaba a su hijo Critóbulo, que era más o menos de la misma edad, pero el adolescente Clinias había crecido mucho en el último tiempo y era hermoso y de buena apariencia, mientras que Critóbulo era bastante poco atractivo. Suponemos, pues, que la pregunta inicial de Critón no está inspirada por una curiosidad sin objeto, sino por la preocupación paternal por Critóbulo, que le daba motivos de preocupación. El final del diálogo confirma este supuesto.[2]

El extranjero a quien Critón ha visto es Eutidemo; no había visto a Dionisodoro, hermano de Eutidemo, que estaba sentado a la izquierda de Sócrates. Critón no conoce para nada a ninguno de los dos, mientras que Sócrates los ha tratado por algún tiempo. Critón cree que son sofistas: desea enterarse de dónde vienen y cuál es su sabiduría; no pregunta cuánto cobran.[3] Sócrates no está seguro de su lugar de origen, pero sabe que se han movido bastante entre los griegos. En lo que respecta a su sabiduría, son los mejores

[2] Cf. Platón, *Critón*, 45*b*4-6.
[3] Cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 20*b*7-8.

maestros en presentar batalla —es decir, en ganarlas— que él haya visto nunca. No sólo pueden combatir con pesadas armaduras y capacitar a otros para hacer lo mismo: también son diestros en presentar batalla ante los tribunales de la justicia, enseñar a otros a hablar en ellos y componer discursos para pronunciarlos allí. Sobre todo, han adquirido maestría en la mera batalla de los discursos: pueden refutar todo lo que se diga en cualquier momento, sin importar su verdad o su falsedad. Sócrates sólo se refiere a una paga cuando habla de la habilidad de los dos hermanos para enseñar el arte de la lucha con armadura pesada. La razón se aclara al final del relato: le señala a Critón que considera la posibilidad de contratar a los dos hombres para que lo instruyan en ese arte. Por supuesto, pedirán un pago y Sócrates es pobre. En consecuencia, debe convencer a Critón de participar en la empresa. Critón le da la oportunidad de hacerlo.

Critón no está convencido de la sensatez de la idea de Sócrates: este parece ser demasiado viejo para la aventura. Aquí, la situación es la inversa de la del *Critón*, donde Sócrates alude a su vejez como una razón para desistir de la iniciativa propuesta por Critón.[4] Sócrates replica que los dos hermanos eran ya de avanzada edad cuando adquirieron esa sabiduría que él desea y que ahora llama erística. Concede que él y sus esperados maestros podrían parecer ridículos a los ojos de sus condiscípulos adolescentes y que esto debe impedirse por todos los medios, puesto que los dos hermanos son extranjeros. Incluso podrían negarse a aceptarlo como alumno por ese motivo. Pero ya tiene experiencia sobre cómo superar esa dificultad. También está tomando lecciones de arpa junto con muchachos; se libró de la vergüenza que eso les causaba tanto a él como al maestro convenciendo a algunos hombres mayores de que fueran sus condiscípulos. Por lo tanto, Sócrates intentará persuadir a algunos otros mayores —la combinación de arpa y erística no es adecuada para el común de las gentes— de que lo acompañen a estudiar con los dos hermanos. Comienza su intento con Critón: ¿por qué este no va a la escuela con él? Como carnada, llevarían a los hijos de Critón a los dos hermanos. Critón no rechaza la propuesta. Deja la decisión a

[4] Platón, *Critón*, 52*e*2-4, 53*d*7-*e*1.

Sócrates. No muestra, sin duda, la vehemencia que exhibía en el *Critón*.[5] Primero, desea que Sócrates le diga qué tipo de sabiduría aprenderán, si este decide que ambos acudan a los dos hermanos. Sócrates está muy dispuesto a satisfacer el deseo de Critón, es decir, darle un informe completo y fiel, si no literal, de la conversación del día anterior.

Por algún designio divino, Sócrates estaba sentado solo en el vestuario, el lugar donde poco después habría de desarrollarse la conversación, y se preparaba para irse. Entonces, inesperadamente, cuando ya se había puesto de pie, le llegó el signo acostumbrado, el *daimonion*, con lo cual, como es natural, volvió a sentarse. Según su costumbre, el *daimonion* lo previno entonces contra lo que estaba a punto de hacer. Sin embargo, de ese modo hacía inevitable la conversación con Eutidemo y los demás. Fue el *daimonion*, por tanto, el que impuso la conversación a Sócrates. No obstante, como lo muestra su desarrollo, la conversación fue lo contrario de algo compulsivo. El *daimonion* le prohibió abandonar el vestuario, tal como las Leyes le prohibían dejar la prisión. Al prohibirle salir, el *daimonion* permitió, más aún, autorizó, la conversación posterior. Ninguna otra conversación presentada por Platón tiene un origen tan alto. Podría pensarse que su elevado origen explica por qué el *Eutidemo* es tan extraordinariamente rico en juramentos socráticos.

Poco después de que Sócrates volviera a sentarse, entraron Eutidemo y Dionisodoro con un séquito de muchos alumnos, sin advertir la presencia de aquel. Pasados unos momentos, entró Clinias; lo seguían muchos amantes, entre ellos Ctesipo, que se quedó afuera.[6] Sócrates confirma la observación de Critón de que Clinias ha crecido mucho; nunca le habría hecho ese comentario a Critón. Al advertir que Sócrates todavía está sentado solo, Clinias se apresura a acompañarlo. No bien se sienta a su lado, se les unen Dionisodoro y Eutidemo, luego de una breve deliberación. Clinias, que atrae a tantos amantes, atrae también a Dionisodoro y Eutidemo con su comitiva de alumnos, y a su vez siente atracción por Sócrates. Así es como el séquito biparti-

[5] *Ibid.*, 46*b*1.

[6] Sócrates dice que Ctesipo «es hermoso y bueno en lo concerniente a su naturaleza» (273*a*8). Critón dice que Clinias es bello y bueno en lo concerniente a su apariencia (271*b*4-5), y nunca habla de «naturaleza».

to de Clinias, cuyas partes se unen sólo por azar, se convierte de alguna manera en el séquito de Sócrates. Pero es muy evidente que el centro es Clinias.

II. La primera serie de discursos de los dos hermanos (273*c*1-278*e*2)]

Los dos hermanos fueron presentados a Clinias por Sócrates como hombres sabios no en las cosas pequeñas, sino en las grandes: entienden de todo lo relativo a la guerra, que es necesario para el futuro buen general; también pueden capacitar a un hombre para defenderse en los tribunales si alguien lo perjudica. Se advierte de inmediato que la descripción de las artes de los dos hermanos que Sócrates había hecho a Critón estaba ya bastante distorsionada por lo que supo por ellos poco después. Sólo notamos que, al hablar con Critón, Sócrates no había mencionado el dominio del arte del generalato de que hacían gala los dos hermanos: era menos probable que Critón fuera un aspirante a ese arte que Clinias, el nieto de Alcibíades; además, había referido a Critón que cobraban por enseñar sus artes y que enseñaban a componer discursos para que otros los pronunciaran ante los tribunales: si Clinias mantiene su promesa, no necesitará un escritor de discursos, y mucho menos lo será él. La presentación de Sócrates provocó desdén y risas en los dos hermanos: enseñan las cosas mencionadas por él, pero ya no con seriedad, sino como un trabajo secundario: ahora, su pretensión fundamental es sentirse capaces de transmitir la virtud mejor y más rápido que cualquier otro ser humano.

A partir del relato de Sócrates a Critón sobre el poder recién adquirido por los hermanos, se aclara qué entienden por virtud: pueden refutar todo cuanto se diga, sea falso o verdadero, y pueden capacitar a cualquiera, en un breve lapso, para hacer lo mismo. Ese poder es necesariamente idéntico a la virtud, si la virtud es sabiduría y la sabiduría en sentido estricto —conocimiento de las cosas más importantes— es imposible. Porque, en ese caso, la suprema superioridad de un hombre sobre otros en los discursos es la superioridad erística. De la concepción que los hermanos tienen de la virtud se deduce que el arte del generalato, en

particular, no es una virtud, al menos no la virtud más elevada.

Sócrates parecía experimentar una profunda impresión ante las afirmaciones de los hermanos. Se preguntaba dónde habían hallado su nueva posesión, ya que en su última visita a Atenas sólo eran expertos en la lucha con armadura; ahora, Sócrates guarda silencio sobre su dominio de la retórica forense. Suponemos que se ha enterado de sus nuevas pretensiones durante la visita actual, pero al presentarlos a Clinias se abstiene en forma deliberada de mencionar su reivindicación más elevada, a fin de escucharlos a ellos mismos sostenerla en público. Sea como fuere, declara luego que, si en verdad poseen el conocimiento y la ciencia que afirman poseer, debería tratarlos como a dioses: sólo es concebible, al parecer, que sean los dioses quienes otorgan virtud a los hombres. Pero, si se considera la magnitud de la pretensión, deben perdonar la incredulidad de Sócrates. Los hermanos estaban dispuestos a exhibir su sabiduría, e incluso ansiosos de hacerlo: estaban en busca de alumnos. No se exigía honorario alguno por la demostración. Sócrates, a su vez, ha confirmado que todos los presentes que carecían de esa sabiduría —él, Clinias, Ctesipo y todos los otros amantes de Clinias— deseaban adquirirla.

Daba la casualidad de que Ctesipo estaba sentado bastante lejos de Clinias; cuando Eutidemo hablaba con Sócrates, impedía que Ctesipo viera a Clinias; por eso, Ctesipo, que deseaba ver a su amado y también escuchar lo que se decía, dio un salto y se situó frente a Sócrates y los otros tres sentados con él; los demás —tanto los amantes de Clinias como los camaradas de los hermanos— hicieron lo mismo. Fue entonces, ante todo, el deseo de Ctesipo de evitar la obstrucción de la visión de su amado lo que llevó a bloquear el acceso de Critón a la filosofía. (Critón no es un hombre erótico.) Como resultado de la acción de Ctesipo, los amantes y los alumnos formaron en conjunto una muralla semicircular alrededor de quienes no eran ni alumnos ni amantes.

Sócrates pidió a los hermanos que mostraran su sabiduría, puesto que todos los presentes —no sólo los amantes de Clinias, sino también los compañeros de los hermanos— estaban ansiosos por aprender: los hermanos tenían un público muy numeroso. Ctesipo y todos los demás dieron una cálida bienvenida a la solicitud. Al parecer, los hermanos no

respondieron de inmediato. Sin duda, brindaron a Sócrates la oportunidad de dirigirse a ellos una vez más. Sócrates les pidió, a la sazón, que gratificaran al resto y en consideración hacia él mostraran su sabiduría. De este modo indicaba que su interés en la demostración difería del interés que en ella tenían los demás. La peculiaridad de su interés se puso de manifiesto en la pregunta que hizo a los hermanos: ¿Pueden transmitir la virtud sólo a quien ya esté convencido de que debería aprender de ellos, o también a quien todavía no esté convencido de eso porque no cree que la virtud pueda enseñarse o que ellos sean maestros de virtud? Hay razones para creer que Sócrates dudaba de que la virtud pudiera enseñarse. Por cierto, los hermanos debían ser capaces de disipar esa duda; debían poseer un arte que demostrara la posibilidad de enseñar la virtud. Pero, se preguntaba Sócrates, ese arte no probaría necesariamente que los hermanos fuesen excelentes maestros de virtud. Dionisodoro le aseguró que uno y el mismo arte disipa ambas dudas: la posibilidad de enseñar la virtud se sostiene o decae por el hecho de que los dos hermanos la enseñen con la mayor excelencia.

La respuesta de Dionisodoro alienta a Sócrates a preguntarle si los hermanos no serían los mejores —al menos, entre todos los seres humanos que viven por entonces— si instaran a las personas a profesar amor por la sabiduría (filosofía) y a una activa preocupación por la virtud. Es obvio que supone que virtud y sabiduría son idénticas o cuando menos inseparables; pero no está claro por qué se ocupa de la exhortación. Quizá piense que la exhortación a la virtud no presupone que ha decidido de un modo u otro la cuestión de la posibilidad de enseñarla: aun cuando la virtud se adquiera por medios diferentes de la enseñanza, se debe alentar a los hombres a esforzarse por ella. Al responder Dionisodoro, una vez más, por la afirmativa, Sócrates pide a los hermanos que exhorten a Clinias a filosofar y estimar la virtud: él y los amantes de Clinias desean que el muchacho, vástago de una casa bendecida, llegue a ser tan bueno como sea posible y temen que pueda corromperse. El integrante más joven y más amado del grupo es, naturalmente, quien corre mayor peligro de ser corrompido y, en consecuencia, el objeto más adecuado de la exhortación de los hermanos a la virtud. Lejos de advertir a Clinias del perjuicio que los dos sofistas podrían causarle, tal como puso en guardia a Hipó-

crates contra Protágoras, Sócrates lo entrega a ellos para que lo eduquen en la virtud o con el objeto de evitar su corrupción. Esta diferencia no se explica lo suficiente por el hecho de que, en el caso de Clinias, los sofistas estén presentes y Sócrates sea comedido; quizás Hipócrates fuese más proclive a la corrupción que Clinias. Tampoco debemos olvidar que Sócrates cuenta la historia de Hipócrates a un compañero innominado, mientras que la historia de Clinias la cuenta a su viejo y conocido amigo.

Eutidemo no se molesta ante la preocupación de Sócrates por Clinias: no se interesa por este como aquel, que procura la virtud o la incorruptibilidad del muchacho: lo único necesario, según Eutidemo, es que el joven esté dispuesto a contestar. (Eutidemo no pone ninguna condición diferente de las planteadas por Sócrates en otras ocasiones.) Sócrates vuelve a darle seguridades a ese respecto. Antes de seguir adelante, expresa a Critón su temor de que el relato no haga justicia a la sorprendente sabiduría de los hermanos: como un poeta, debe llamar en su auxilio no sólo a la Memoria, sino también a las Musas. Así como el diálogo nunca hubiera tenido lugar sin la intervención del *daimonion*, su narración tampoco es posible sin ayuda sobrehumana. La narración es una especie de poema épico; en cierto modo, es tan poética como el discurso de las Leyes en el *Critón*.

El interrogatorio es iniciado por Eutidemo con una pregunta a Clinias: ¿Cuáles son los seres humanos que aprenden: los sabios o los insensatos? Clinias está perturbado y se vuelve hacia Sócrates, que lo alienta lo mejor que puede. Mientras Clinias todavía guarda silencio, Dionisodoro, en un susurro al oído de Sócrates, predice que, sea cual fuere la respuesta del muchacho, será refutada. Clinias contesta que quienes aprenden son los sabios, y cuando Dionisodoro le repregunta se ve obligado a admitir que son los insensatos los que aprenden. Los hermanos refutan las dos respuestas. La refutación es posible a causa de la equivocidad de «insensato», que puede significar tanto «estúpido» como «ignorante»; los seres humanos que aprenden son quienes son inteligentes y (todavía) no saben. Ni Sócrates ni ningún otro de los presentes aclaran el carácter del razonamiento. Sócrates se limita a referir que las refutaciones fueron saludadas con estruendosas risas por los alumnos de los hermanos, a quienes ahora llama sus amantes: de la admiración al

amor hay sólo un paso, más o menos grande. Por otra parte, Sócrates y los demás amigos de Clinias, aunque llenos de admiración por los hermanos, quedan deprimidos. Por nuestro lado no podemos menos que advertir que cada uno de los dos *elenchoi* se parece a un *elenchos* socrático. También podemos señalar que, sin tomar en cuenta la falacia, las dos refutaciones prueban que ni los sabios ni los insensatos aprenden, esto es, que el aprendizaje es imposible; por lo tanto, cabe presumir que la sabiduría propiamente dicha también lo es y, en consecuencia, la única sabiduría posible es la erística, o bien que tanto los sabios como los insensatos aprenden, es decir, que la sabiduría no sólo es posible sino incluso muy fácil de adquirir: a la vez lo mejor y lo más barato, como el agua (304*b*1-4). La contradicción entre los dos resultados implícitos nos lleva a preguntarnos si la sabiduría es posible. El resultado final conduce, pues, más allá de la sabiduría de los hermanos.

Sigue ahora una segunda ronda, similar a la primera: Eutidemo dirige una pregunta a Clinias y este responde; aquel refuta la respuesta y Clinias, al ser repreguntado por Dionisodoro, reafirma su respuesta inicial. Sin embargo, esta vez no hay, al parecer, ni risas ni aplausos. Eutidemo está por comenzar una tercera ronda cuando Sócrates lo interrumpe. Como le dice a Critón, no desea que Clinias se desanime aún más. Pero no debemos olvidar que Sócrates no pudo interrumpir antes a los hermanos porque, como es obvio, su perfecto trabajo de equipo lo había tomado por sorpresa. En el discurso con que los interrumpe y que dirige en primer lugar a Clinias, se muestra como un hombre cambiado. Se ha disipado la depresión que había sentido antes, y poco queda de su admiración por los hermanos. Alguien podría decir que Sócrates nunca estuvo deprimido y que nunca admiró a los hermanos. Pero, ¿por qué dijo «estábamos deprimidos» y «admirábamos a Eutidemo»? ¿Por qué se identificó entonces con los amantes de Clinias y ahora ya no lo hace? Es de suponer que la narración de Sócrates debería ser coherente en todos sus niveles. El hecho de que la segunda ronda fuera poco más que una repetición de la primera contribuyó con seguridad al cambio. Sin embargo, la explicación completa es que, en el ínterin, Sócrates había comprendido el propósito de los hermanos. Se lo explica a Clinias en un discurso sin interrupciones y de longitud inu-

sual. Los dos extranjeros le hacían lo que los coribantes hacen a alguien a punto de ser iniciado: un juego, un preludio a la iniciación en los sagrados ritos de la sofística; porque se debe aprender, ante todo, el correcto uso de las palabras, como dice Pródico; de conformidad con ello, los extranjeros le mostraron a Clinias su falta de conocimiento al respecto: pero todo esto es un juego, que nos permite, en el mejor de los casos, hacer travesuras infantiles a la gente, porque, aun cuando alguien tenga pleno conocimiento del uso correcto de las palabras, no por eso conocerá mejor las cosas. Sócrates casi llega a decirles en la cara a los hermanos que le han estado haciendo a Clinias travesuras infantiles. De ahora en adelante, los extranjeros actuarán con seriedad, por supuesto, y cumplirán la promesa de mostrar su arte de instar a las personas a la virtud. Sócrates se dirige entonces a ellos con la misma recomendación: mostrarán a Clinias de qué forma debemos ocuparnos de la sabiduría, así como de la virtud. Hay, por lo tanto, varias maneras de estimularlas: aunque los hermanos no afirman que sus discursos precedentes fueran serios y, en particular, que fueran protrépticos, Dionisodoro ha dicho, de todos modos, que la erística y la protréptica son un solo y el mismo arte. De lo que hicieron él y su hermano puede inferirse qué quiso decir: si la virtud es sobre todo superioridad en los discursos o la aptitud de refutar cualquier discurso, la mera exhibición de esta aptitud alentará a todo joven ambicioso a practicar la virtud. Sócrates señala su desacuerdo, al declarar que expondrá un espécimen sin duda pobre de lo que entiende por discurso protréptico. El discurso protréptico ya no pertenecerá al preludio: será parte integrante de los sagrados ritos de la «sofística», en el sentido amplio del término.

III. El primer discurso protréptico de Sócrates (278*e*2-283*a*4)

Ahora, Sócrates pide a Clinias que conteste a sus preguntas. Al contrario de los dos hermanos, empieza por el principio. La premisa tácita de los hermanos había sido que sus potenciales alumnos eran ambiciosos y estaban llenos de deseos por lo que consideraban un gran bien, si no el ma-

yor de todos. Sócrates inicia su discurso protréptico induciendo a Clinias a exponer esa premisa y corregirla.

Le pregunta en primer lugar si los seres humanos —todos nosotros— no desean obrar o actuar bien. A partir de allí, prosigue con la propuesta de una lista de las cosas buenas que necesitamos para obrar o actuar bien. Como no sugiere a Clinias ninguna alternativa, y no sólo por esta razón, podemos decir que sus preguntas son inductivas: sin duda, desea alentar a Clinias. Este coincide con todos los puntos planteados por él. De esta manera, se establece que las cosas buenas son, primero, ser rico; segundo, ser sano, hermoso y cosas por el estilo, y tercero y último, ser de noble cuna y disfrutar de poder y honor en la propia ciudad. Este orden podría representar el ascenso de un ser humano ambicioso. Sócrates no le pregunta a Clinias si cree que la lista está completa, pero formula una pregunta que permitiría responder que sí lo está. Si bien en los casos anteriores ha expresado su propia opinión, ahora no lo hace. Le pregunta al joven si la moderación, la justicia y el valor son o no cosas buenas, y agrega que su bondad podría discutirse. Podría discutirse con el fundamento de que las únicas cosas buenas son las mencionadas con anterioridad y que las virtudes no son necesariamente imprescindibles para conseguirlas. Sin embargo, Clinias responde que las tres virtudes son buenas. Sólo después de preguntarle si la sabiduría pertenece a las cosas buenas y de recibir una respuesta afirmativa, Sócrates le pregunta si, en su opinión, la lista está completa; él cree que lo está. En apariencia, la sabiduría pertenece a una clase de virtudes diferente de la moderación, la justicia y el valor. Pero entonces Sócrates recuerda en forma repentina el mayor de todos los bienes, la buena fortuna, considerada universalmente y en consecuencia también por Clinias, desde luego, como el mayor bien. Sin embargo, en forma igualmente repentina, Sócrates cambia de idea al recordar que la sabiduría es buena fortuna, como lo sabe incluso un niño. Pero el niño Clinias no lo sabe; queda asombrado con el argumento de Sócrates. Este lo induce a coincidir con él al mostrarle que, en todos los casos, la sabiduría hace afortunados a los seres humanos. Los casos que menciona son la interpretación de la flauta, las letras, la navegación, el generalato y la medicina. Al hablar del caso central, indica con suma claridad que la sabiduría en cuestión no siempre ga-

rantiza buena suerte. Clinias, que supuestamente no ha de advertir esto, no lo nota. Hemos llegado, pues, al resultado de que la sabiduría es, humanamente hablando, omnipotente. En palabras de Sócrates, él y Clinias estuvieron a la larga de acuerdo, no sabe cómo, en que, en lo fundamental, un hombre que posea sabiduría de ningún modo necesita buena fortuna por añadidura. Pero, si es así, ¿qué pasa con los bienes de la fortuna en sentido amplio, como la riqueza, la salud y el poder político, que ocupaban un lugar tan destacado en la lista de Sócrates y parecían ser indispensables para obrar o actuar bien, o para la felicidad? Sócrates hizo que Clinias estuviera de acuerdo con estas proposiciones: somos felices gracias a esos bienes sólo si nos benefician, y nos benefician sólo si no nos limitamos a poseerlos, sino que los usamos; para convencer a Clinias se vale de los ejemplos del alimento y la bebida, y luego del de las herramientas y los materiales de un artesano (un carpintero). (Da a entender que un artesano que use sus herramientas y materiales puede actuar bien sin ser feliz.) Aquí surge la cuestión de si podemos usar esos bienes si no los poseemos y, en consecuencia, si puede ser feliz un sabio que sea pobre o incluso esclavo; en otras palabras, se plantea el interrogante de si la sabiduría garantiza la buena fortuna: no hace falta decir que no se plantea en forma explícita. En cambio, Sócrates dirige la atención de Clinias al hecho de que el mero uso de cosas buenas no basta para hacer feliz a un hombre: el uso debe ser el correcto; en tanto el uso equivocado es malo, el no uso no es ni bueno ni malo: el uso correcto es un producto del conocimiento. El conocimiento, entonces, produce el uso correcto de las cosas buenas que figuraban al comienzo de la lista previa. Ninguna posesión produce beneficio alguno si su uso no está guiado por la prudencia, la sabiduría, la inteligencia: un hombre que posea poco pero lo use con inteligencia obtendrá mayor beneficio que un hombre que posea mucho pero lo use sin inteligencia. Por lo tanto, un hombre sin inteligencia está mejor si carece de las cosas buenas enumeradas con anterioridad que si las posee; por ejemplo, si es pobre y no rico, débil y no fuerte, anónimo y no distinguido.[7] Cuando Sócrates pregunta, a continuación, quién

[7] Compárese con lo que Sócrates explica a Critóbulo, el hijo de Critón, en el primer capítulo del *Económico*.

haría menos, si un hombre valiente y moderado o un cobarde, y con ello, cuál de los dos estaría mejor sin inteligencia, Clinias responde «el cobarde», es decir, el cobarde sin inteligencia estaría mejor que el valiente sin inteligencia; Sócrates no le da a Clinias la oportunidad de decidir si es mejor que el hombre sin inteligencia sea moderado o inmoderado. Y menos aún de decidir si es mejor que el hombre sin inteligencia sea justo o injusto; a juzgar por la analogía con los otros casos, la respuesta sería que le irá mejor si es injusto. Sin embargo, este pensamiento roza con el absurdo. Es mucho mejor decir que la justicia parece ser el único bien, la única virtud que es beneficiosa (en general) aun cuando no esté guiada por la inteligencia, quizá porque las leyes que el hombre justo obedece suplen la falta de inteligencia en el propio hombre.[8] Por consiguiente, la omisión de la justicia por parte de Sócrates equivaldría aquí a una omisión de la ley; sin lugar a dudas, en el *Eutidemo*, a diferencia del *Critón*, él guarda silencio acerca de las leyes. Sea como fuere, el despiadado cuestionamiento de lo que Aristóteles habría llamado virtudes morales[9] sirve al propósito de destacar la significación única de la sabiduría: la sabiduría —y, por supuesto, no el honor ni la gloria— no sólo es el más grande de los bienes, sino él único; sólo a través de la presencia de la sabiduría y mediante su guía son buenos los demás bienes. Este propósito es muy apropiado en un discurso cuya finalidad es exhortar a la práctica de la sabiduría.

Sócrates resume el resultado de la conversación precedente con Clinias y extrae la conclusión, aceptada por este, de que todo hombre debe esforzarse al máximo para llegar a ser lo más sabio que sea posible. En particular, debe rogar a sus amantes, aún más, a todo ser humano, que le permitan compartir su sabiduría, a cambio de lo cual les prestará de buen grado cualquier servicio que no sea bajo. Clinias coincide de todo corazón. Sólo queda una dificultad: no han investigado si la sabiduría es enseñable, ni mucho menos han llegado a un acuerdo en ese punto. Clinias, que habla con

[8] Que la justicia, en contraposición con el valor y la moderación, no admite el mal uso es un componente importante del primer párrafo del texto de Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cf. Platón, *República*, 491*b*7-10, y *Menón*, 88*a*6-*e*4.

[9] Platón, *República*, 619*c*7-*d*1 (y contexto).

más vivacidad que nunca antes, proclama su opinión de que es posible enseñarla. Esto agrada a Sócrates, puesto que le ahorra una larga indagación sobre el tema; no dice que él y Clinias hayan alcanzado un acuerdo al respecto. Y saca la conclusión final de que, como nuestra felicidad depende por completo de nuestra sabiduría, y si la virtud puede adquirirse por medio del aprendizaje, este último, el empeño puesto en la búsqueda de la sabiduría, el filosofar, es lo único necesario.[10]

La premisa del discurso de los dos hermanos era que la sabiduría propiamente dicha es imposible y, en consecuencia, su lugar es ocupado en forma adecuada por la erística. Sócrates parece no estar seguro de que la sabiduría pueda enseñarse; no resulta claro si esa duda afecta la posibilidad de la sabiduría. Sin embargo, los razonamientos que expone ante Clinias parecen implicar que, para ser sabio, uno debe conocer todas las artes y esto no parece posible para un solo hombre; así, la sabiduría sería imposible. Sócrates y los hermanos coinciden en que la virtud propiamente dicha es diferente de la «virtud moral». Pero, como lo indica su referencia a los servicios honorables que el joven amado puede hacer para adquirir sabiduría, Sócrates admite que hay cierta conciencia de lo honorable que antecede a esa adquisición. Su duda sobre la posibilidad de enseñar la sabiduría puede conectarse con lo que insinúa respecto del limitado poder de esta en comparación con la suerte o el azar; quizás uno deba ser particularmente «bien nacido» para aprender sabiduría.

Sócrates está complacido con el éxito de su esfuerzo por impulsar a Clinias hacia la filosofía. Se disculpa una vez más ante los hermanos por la insuficiencia de su discurso protréptico y les pide que repitan como expertos lo que él ha hecho como lego, o bien que continúen con su demostración en un debate con Clinias sobre si debe adquirir todas las ramas del conocimiento o si alguien que desee ser feliz y un buen hombre necesita dominar una sola de ellas; de ser así, habrá que ver cuál. También vuelve a recordarles cuán importante es, para él y para los demás, que Clinias llegue a ser sabio y bueno.

[10] El «¡Oh, Sócrates!», tres veces puesto en boca de Clinias (280*d*4, 282*c*4 y *d*3), es un ejemplo muy evidente del uso de vocativos impulsado por la autoconfianza.

Este es el punto de inflexión del diálogo. Sócrates lo demuestra al dirigirse a Critón diciéndole que estaba prestando suma atención a lo que ocurriría a continuación, y observaba de qué manera los hermanos retomarían el discurso y de dónde partirían para exhortar a Clinias a la sabiduría y la virtud.

IV. La serie central de discursos de los hermanos (283*a*5-288*d*4)

Podría considerarse como un buen presagio que fuera Dionisodoro, el hermano más alejado en años de la adolescencia, quien iniciara la conversación. Las expectativas de Sócrates y de los demás de oír algo extraordinario no quedaron defraudadas: el discurso fue extraordinario como exhortación a la virtud. Dionisodoro ya no se dirigió a Clinias ni prestó atención alguna a lo que Sócrates había dicho. Preguntó a Sócrates y a los amantes de Clinias si verdaderamente deseaban que este llegara a ser sabio. Como Sócrates creía que el escepticismo de los hermanos respecto de la seriedad del grupo los había inducido a actuar de manera tan festiva, y por temor a una repetición, le aseguró del modo más enfático que eran serios. Esto era todo lo que Dionisodoro necesitaba para su discurso de refutación: desear que Clinias llegara a ser sabio significaba desear que dejara de ser lo que era ahora —que dejara de ser—, que pereciera: ¡buenos amigos y amantes sois! Al margen de todo lo demás que pueda decirse sobre este discurso, como exhortación a la virtud es realmente extraordinario. La tesis de Dionisodoro podría entenderse como la más desvergonzada de las admisiones del peor delito imputado a los sofistas: la educación en la sabiduría es la corrupción de los jóvenes (véase 285*b*1). ¿O acaso Dionisodoro creía que su discurso era protréptico, puesto que refutaba a Sócrates y a los amantes de Clinias y, de ese modo, permitía a este reconocer a los dos hermanos como los verdaderos maestros de sabiduría? ¿Fue por esta razón que él y su hermano dejaron de dirigirse al propio Clinias?

Podríamos haber esperado que Sócrates recriminara a Dionisodoro por seguir con sus jugarretas infantiles. No lo

hizo. Este hecho tiene considerable importancia para la comprensión del diálogo en su conjunto. Los discursos de los hermanos son obviamente ridículos y, sin embargo, Sócrates dice a Critón que considera la posibilidad de convertirse en uno de sus alumnos e incluso intenta inducir a su interlocutor a hacer lo mismo. De la primera serie de discursos, Sócrates dijo sin ambages que no podía tomarlos en serio. Su juicio definitivo, tal como lo declara a Critón casi en el comienzo del diálogo, sólo cobra sentido si, en un punto u otro, la conversación con los hermanos dejó de ser festiva y tomó un cariz serio. Debemos estar atentos para ver cómo se produjo ese cambio.

¿Sócrates consideraba que filosofar es aprender a morir? La razón obvia para no haber recriminado a Dionisodoro su liviandad es que, antes de que pudiera decir nada, Ctesipo dio rienda suelta a su ira e indignación: Dionisodoro mentía al imputarle tan impío deseo. Eutidemo no se intimida ante el estallido de Ctesipo; le pregunta si, en su opinión, es posible decir una falsedad o mentir. Ctesipo responde, como es obvio, por la afirmativa. Eutidemo lo refuta a partir del hecho de que se puede hablar o decir sólo lo que es, y no lo que no es, y culmina en el resultado explícito de que Dionisodoro debió haber dicho la verdad cuando extrajo la conclusión que provocó el enojo de Ctesipo. (Si el razonamiento de Eutidemo fuera válido, todos los hombres pensarían o dirían siempre la verdad cada vez que pensaran o hablaran; todos los hombres serían sabios y no habría necesidad de desear que Clinias llegara a serlo.) Ctesipo no se desconcierta por la refutación. Admite que Dionisodoro dijo, de algún modo, las cosas que son, pero no como son. Presupone tácitamente que se puede decir la verdad. Este presupuesto es lo que Dionisodoro cuestiona a continuación. (La argumentación de Dionisodoro llevaría a la conclusión de que todos los hombres siempre piensan o dicen falsedades, esto es, que la sabiduría es imposible por razones opuestas a las aducidas por Eutidemo.) Ctesipo argumenta que los caballeros, así como otros hombres, dicen la verdad. Eutidemo replica: si los caballeros dicen la verdad, hablan mal de cosas malas y de seres humanos malvados; ¿también hablan grandemente de hombres grandes y calurosamente de hombres cálidos? A lo cual Ctesipo responde: hablan con frialdad de los fríos y dicen de ellos que conversan fríamente. A los herma-

nos no les queda otro recurso que quejarse de maltrato, y así lo hace Dionisodoro; Ctesipo rechaza la queja por infundada, puesto que Dionisodoro lo ha acusado con suma grosería de desear la perdición de aquellos a quienes más ama. La ronda termina, por lo tanto, con una clara derrota de los hermanos: la virilidad de Ctesipo ha superado la sabiduría de estos. Era de esperar que los sofistas hirieran tarde o temprano la susceptibilidad de un joven caballero de temperamento ardiente.

En este punto, Sócrates se ve obligado a intervenir para impedir un estallido. Con el objeto de calmar a Ctesipo, se ve en la necesidad de hablarle de manera festiva: lejos de poder reprochar a los hermanos lo que parecería ser un constante espíritu travieso, la extrema seriedad de la situación que se ha planteado entre Ctesipo y Dionisodoro lo obliga a él mismo a convertirse en bromista. Alude al hecho de que la cuestión todavía es meramente verbal: los extranjeros insisten en llamar corrupción a lo que en el habla ordinaria se denomina educación para la virtud y la sabiduría; si saben cómo destruir a los seres humanos a fin de convertirlos, de malos e insensatos, en buenos y sensatos, que destruyan a Clinias y lo vuelvan sensato y hagan lo mismo con todos nosotros; pero si los jóvenes tienen miedo, que los extranjeros hagan su peligroso experimento con el viejo Sócrates. Con esto se entrega a Dionisodoro para que haga con él lo que quiera: su propia entrega en manos de los sofistas, de la que habló a Critón como una mera posibilidad, ya se ha producido hasta cierto punto el día anterior y ha ocurrido, entonces, con la finalidad de apaciguar la ira de Ctesipo contra ellos.

Ctesipo, ese joven generoso, no podía quedarse atrás del viejo Sócrates y se ofrece a los extranjeros para cuanto quieran hacerle, siempre que sus acciones terminen por convertirlo en una persona totalmente virtuosa. Niega estar enojado con Dionisodoro: sólo lo contradijo. Como si hubiera aprendido algo de Pródico, señala que contradecir y maltratar son dos cosas diferentes. De este modo, el incidente un tanto peligroso termina en una perfecta reconciliación entre Ctesipo y Dionisodoro. No debemos pasar por alto el hecho de que Sócrates estableció la concordia exclusivamente con su influencia sobre Ctesipo: los sofistas no estaban enojados. Al hablar de contradicción, al dar por sentado que con-

tradecir es posible, Ctesipo ofrecía un flanco a Dionisodoro. El hecho de que Dionisodoro y Ctesipo se contradijeran entre sí respecto de la posibilidad de contradicción fue advertido de algún modo por este último. Pero Dionisodoro lo redujo a silencio. Y lo hizo mediante el empleo del mismo argumento que usó con anterioridad para demostrar la imposibilidad de mentir, pero el caso presente carecía del potencial de ira o indignación que tenía el anterior.

Sócrates estaba asombrado ante la argumentación de Dionisodoro. Como le dijo a este mismo, ese argumento en particular siempre le sorprendía, porque lo había oído de muchas personas y en múltiples ocasiones: lo utilizó Protágoras e incluso otras personas antes que él. Lo asombraba porque es incompatible con la pretensión de los hombres que lo usan. Si es imposible mentir, decir o pensar una falsedad, todos los hombres son sabios y no hay necesidad de maestros como los hermanos. Mientras Sócrates exponía este argumento, Eutidemo tomaba el lugar de su hermano. Sucedió así que la refutación decisiva de Sócrates recayó sobre Eutidemo, el más sabio o astuto de los hermanos. El carácter decisivo de este acontecimiento podría pasar inadvertido con facilidad. Sócrates no pone el menor énfasis en su victoria y sólo podemos inferir que Eutidemo ha quedado reducido a silencio por el hecho de que Dionisodoro vuelve a tomar la palabra inmediatamente después. Reprocha entonces a Sócrates por recordar a los hermanos algo que habían dicho antes: su afirmación de que podían refutar lo que se dijo en cualquier momento (272*b*1) debe tomarse en su pleno sentido literal. La erística, la lucha mental, es un juego que, como tal, está constituido por ciertas reglas arbitrarias, pero inviolables. Como surge de la secuela, otra regla de este tipo que Sócrates transgrede sin saberlo es la de que quien es interrogado no debe responder con otras preguntas. Sócrates se somete a esta regla con el argumento explícito de que un hombre que es completamente sabio en materia de discursos determina de manera razonable si contestará o no a una pregunta. Pese a su acatamiento, Sócrates consigue refutar a Dionisodoro y, de hecho, a los dos hermanos con un argumento que es, en lo fundamental, el mismo de antes. Esta vez, Sócrates pone adecuado énfasis en su victoria, pero con la embarazosa consecuencia de que Ctesipo adopta una actitud muy abusiva, de modo que Sócrates

tiene que calmarlo una vez más. Por lo tanto, el resultado final vuelve a ser que la refutación de los hermanos por parte de Sócrates puede pasar inadvertida con facilidad.

Sócrates calma a Ctesipo con una consideración que se parece a la que había utilizado antes para alentar a Clinias. Una vez más, habla de que los hermanos no son serios, pero, por otra parte, evita estudiadamente la palabra «juego» y sus derivadas. Habla a Ctesipo del embrujo de los hermanos. Como estos imitan al sofista egipcio Proteo, Ctesipo y Sócrates deberían imitar a Menelao, que obligó a aquel a revelar su secreto. No es necesario decir que Sócrates no usará la fuerza. Se propone continuar con su discurso protréptico: quizá los hermanos, por compasión ante su serio esfuerzo, también muestren seriedad.

V. Segundo discurso protréptico de Sócrates (288*d*5-290*e*1)

Sócrates pide a Clinias que le recuerde dónde quedaron, pero, sin esperar su respuesta, lo recuerda él mismo: no confía en la memoria de Clinias. ¿O tiene demasiada confianza en ella? En definitiva han coincidido, dice, en que se debe filosofar. Estrictamente hablando, no lo han hecho, puesto que esa conclusión se deducía de la premisa, respecto de la cual Sócrates ha suspendido el juicio, de que la sabiduría es enseñable. Sea como fuere, la filosofía es la adquisición de conocimiento: ¿de qué conocimiento? Sin recordar su anterior discusión, Clinias considera posible que los tipos de conocimiento que no suponen el buen uso del conocimiento en cuestión puedan ser el conocimiento deseado. Acuerdan en lo sucesivo en que necesitan un tipo de conocimiento en el cual la elaboración (la producción) de algo y el conocimiento de cómo usarlo coincidan. En el anterior intercambio entre Sócrates y Clinias había quedado en claro que ese conocimiento de cómo hacer una cosa que no esté acompañado del conocimiento de cómo usarla es insuficiente para nuestra felicidad; en dicho intercambio estaba implícito que el conocimiento del modo de utilizar una cosa que no vaya acompañado del conocimiento del modo de hacerla o procurarla es insuficiente para nuestra felicidad: podría decirse que, en

su segundo discurso protréptico, Sócrates corrige el defecto del primero, consistente en hacer abstracción del poder del azar. Mediante el uso del criterio así establecido, examinan a sugerencia de Sócrates, en primer lugar, el arte de hacer discursos y, luego, el arte del generalato, es decir, los dos artes de los hermanos que son inferiores a la erística. Clinias rechaza el arte de elaborar discursos con el argumento de que quienes los hacen (esto es, los escriben) para pronunciarlos ante los tribunales y lugares por el estilo no saben cómo usarlos: aun en lo concerniente a los discursos, el arte de hacerlos y el arte de usarlos son diferentes. Algo que es al menos tan importante como este juicio es la sorprendente y totalmente nueva confianza en sí mismo con que el joven Clinias lo formula. Sócrates está de acuerdo con el punto principal de este, a saber, que el arte de redactar discursos no hace felices a los hombres, pero afirma que ha tenido grandes expectativas con respecto a él: es un arte maravilloso, no muy inferior al arte de los encantadores; hechiza a las multitudes como el encantador hechiza a las serpientes, las tarántulas y cosas semejantes. Mucho más impresionante resulta el firme veredicto de Clinias. (No debemos olvidar, sin embargo, que «el arte de hacer discursos» es una expresión ambigua: el arte de hacer discursos que Sócrates posee es inseparable del arte de usarlos.) Sócrates pasa entonces al generalato, como un arte con más probabilidades de hacer feliz a quien lo posea. Una vez más, Clinias rechaza con firmeza la propuesta: el generalato es un arte de caza, pero ningún arte de caza es un arte de uso; por ejemplo, los geómetras, los astrónomos y los calculistas no hacen las figuras que usan, sino que las encuentran o las descubren y, puesto que no saben cómo usarlas, entregan sus hallazgos a los dialécticos para que los usen. Sócrates prodiga enormes elogios a Clinias por esta observación, tantos como nunca antes o después. Sócrates no dice una palabra en el sentido de que, si la afirmación de Clinias fuera por completo verdadera, la dialéctica, por no ser ni un arte de caza ni un arte productivo, sino sólo de uso, no tendría posibilidades de ser la ciencia deseada. Por lo tanto, el carácter irónico de su gran elogio no resulta muy evidente. Clinias, obviamente alentado, sigue diciendo que los generales entregan sus conquistas a los políticos. Pero como no dice nada en cuanto a que los políticos producen o cazan lo que saben usar, pa-

rece dar a entender, sin advertirlo, que el arte política (o regia) tampoco es la ciencia deseada. Dentro del contexto del debate, el defecto de la dialéctica y la política (por no hablar de la escritura de discursos) no puede menos que redundar en beneficio de la erística. Y ese defecto se debe al uso de un criterio establecido por Sócrates.

V. *a*) La conversación central entre Sócrates y Critón (290*e*1-293*a*8)

Súbitamente, Critón interrumpe el relato de Sócrates. No lo hace porque le interese mucho la ciencia deseada, sino porque le preocupan sus hijos; el encendido informe de Sócrates sobre Clinias le ha recordado su problema familiar. Pero sin la ayuda de Sócrates o su firme oposición, encuentra consuelo en su incredulidad; está seguro de que la versión socrática de las respuestas de Clinias es de una falsedad total. Por lo tanto, no es capaz en modo alguno de captar la ironía de Sócrates en ningún punto. Sócrates admite que Clinias o incluso Ctesipo pueden no haber dado las agudas respuestas que él atribuye al primero, pero insiste en que él mismo no las dio; afirma haberlas oído, tal vez, de algún ser superior. La reacción de Critón a esta afirmación tiene la misma fuerza que si hubiera dicho, en el *Critón*, que ese imponente discurso era obra de Sócrates, y no de las leyes. Con su infundado elogio de Clinias, Sócrates provocó la intervención de Critón con el objeto de poner fin a sus vacilaciones en cuanto a mandar a sus hijos a algún maestro de sabiduría. De hecho, Critón da ahora por sentado que jóvenes no tan adelantados como el ficticio Clinias de Sócrates podrían beneficiarse si fueran alumnos de Eutidemo.

El interés de Critón no se agota en Clinias; también le interesa el tema de la conversación, así como conocer la secuela de la conversación protréptica de Sócrates con Clinias y, sobre todo, si encontraron el arte que estaban buscando. Sócrates se limita a lo más importante y le cuenta lo que les ocurrió cuando analizaban el arte regia, que es lo mismo que el arte política; quizá se prefiera el término «arte regia» porque corresponde al esplendor, la pretensión del arte en cuestión. El arte regia les pareció el arte que, por regir todas

las demás artes, hace útiles todas las cosas. Sin embargo, tuvieron muchas dificultades para descubrir cuál es el trabajo del arte regia. En este punto, Critón pasa a ser un partícipe en la conversación, por así decirlo, al lado de Clinias. (¿Cómo habría reaccionado Critón ante las preguntas protrépticas de Sócrates si hubiera estado en lugar de Clinias?) Aunque conoce bastante bien cuál es el trabajo de su arte —el arte de la agricultura—, es tan incapaz como Clinias de decir cuál es el trabajo del arte regia o cuál es el bien que esta transmite. Pero Sócrates y Clinias han coincidido en que no existe otro bien que algún conocimiento. Esto impide que cosas buenas como la libertad puedan ser atribuidas al trabajo del arte política; a la luz de las premisas acordadas por Sócrates y Clinias, la libertad en cuanto tal no es ni buena ni mala. (En consecuencia, es mejor hablar del arte regia.) Del mismo modo, se deduce que el arte regia debe volver sabios a los hombres, porque sólo la sabiduría los hace felices. El arte regia es, entonces, un arte que «hace» (produce) algo y garantiza su buen uso. Critón considera necesario dejar en claro que quienes concuerdan en esto son Sócrates y Clinias; no conocemos su propia postura. De todos modos, hay acuerdo entre Sócrates y Critón en que el arte regia no transmite todas las artes, porque los productos de las artes diferentes del arte regia no son ni buenos ni malos. Pero, ¿en qué hará el arte regia sabios y buenos a los seres humanos? Critón sabe que Sócrates y Clinias estaban en una situación muy difícil: esto no lo afecta y no tiene ninguna sugerencia que hacer para superar esa dificultad. Sócrates le cuenta que, en su desesperación, pidió ayuda a los dos hermanos, a quienes instó a actuar con seriedad. Critón siente la curiosidad de saber si Eutidemo ayudó a Sócrates y Clinias: ha notado su superioridad sobre Dionisodoro y muestra un tibio interés en su sabiduría.

El esfuerzo de Sócrates por determinar la ciencia que hace felices a los seres humanos ha terminado en un completo fracaso. Ha confirmado con hechos la opinión de algunos de sus críticos de que él se destacaba en sumo grado a la hora de exhortar a los hombres a la virtud, pero no era capaz de guiarlos hacia ella:[11] demostró ser excelente para exhortar

[11] Jenofonte, *Memorabilia*, I, 4.1 (Platón, *Clitofón*, 410*b*4 y sigs.).

a Clinias a luchar por esa sabiduría que hace felices a los hombres, pero no pudo decir en qué consistía. Alguien podría decir que la dificultad surge únicamente de la casi completa inobservancia de la dialéctica: es evidente que la dialéctica es el arte o la ciencia deseada. Pero entonces es preciso explicar por qué Sócrates hace abstracción de ella. Si consideramos el resultado de su acción, nos inclinaremos a decir que el apartamiento de la dialéctica redunda, en las circunstancias del diálogo, en beneficio de la erística. Pero, ¿por qué debe beneficiarse la erística?

VI. La serie final de discursos de los hermanos (293*a*8-304*b*5)

Eutidemo viene en auxilio de Sócrates al dar a la pregunta de este la base más amplia posible. En lugar de continuar con el cuestionamiento de Sócrates sobre el arte regia, le pregunta si hay algo que él no conozca. En otras palabras, prueba que Sócrates posee la ciencia a cuyo respecto él y Clinias estuvieron en dificultades por tan largo tiempo, al probar que Sócrates es omnisciente. Procede del modo siguiente. Es notorio que Sócrates sabe algunas cosas, por triviales que sean; en consecuencia, es un hombre conocedor; al ser un hombre conocedor, no puede ser al mismo tiempo un hombre no conocedor; por lo tanto, debe conocer todo. Sócrates no presenta objeciones a este monstruoso argumento, pero muestra con hechos que ha aprendido el arte de Eutidemo: no presenta objeciones porque ha aprendido el arte de Eutidemo. En cambio, trata de devolver la pelota a los hermanos al obligarlos a admitir que también ellos, más aún, todos los seres humanos, conocen todo. Dionisodoro lo admite sin dificultad alguna. Si todavía recordamos el arte regia, podríamos inclinarnos a decir, sobre la base de la admisión de Dionisodoro, que es compatible con la democracia. Sócrates se asegura de que los hermanos han afirmado la pretensión de omnisciencia con seriedad; a consecuencia de ello, Dionisodoro utiliza aquí su único juramento. Cuando Ctesipo cae en la cuenta del exorbitante carácter de la afirmación de Dionisodoro, exige una prueba sólida: ¿sabe cada uno de los hermanos cuántos dientes tiene el otro? Los

hermanos se niegan a cumplir con esta exigencia porque creen que se está burlando de ellos: no apelan a las reglas de la erística dado que están ansiosos por contestar a las preguntas respecto de las muchas aptitudes que poseen, por inferiores que sean. Sócrates interviene y se dirige a Eutidemo, en lugar de dirigirse a Dionisodoro. Eutidemo logra que Sócrates mantenga una adecuada obediencia a las reglas de la erística, pese a que este último sabe que aquel desea atraparlo mediante meras argucias verbales, es decir, a pesar de que se da cuenta del carácter falaz de los procedimientos, porque ya ha resuelto convertirse en discípulo de Eutidemo, de ese maestro del arte dialéctica: la verdadera dialéctica queda por completo en el olvido.

Sócrates pide a Eutidemo que comience su interrogatorio desde el principio. A continuación, Eutidemo le pregunta si lo que sabe lo sabe por medio de algo. Sócrates contesta: sí, por medio del alma. Esta respuesta no está en conformidad con las reglas de la erística, porque no se le ha preguntado cuál es el medio por el que sabe. Cuando Eutidemo se lo señala, Sócrates pide disculpas como corresponde, lo cual no le impide cometer un error similar inmediatamente después. Se presenta ante Critón como si desempeñara el papel de un alumno más bien lento: de un Estrepsíades, por decirlo así. Por consiguiente, se lo induce a admitir que siempre supo todas las cosas: cuando era niño, cuando nació, cuando fue concebido, antes de que existieran el cielo y la tierra. Se le enseña una caricatura de la doctrina de la reminiscencia; es una caricatura de esa doctrina, en especial porque guarda silencio sobre el alma así como sobre el aprendizaje. Eutidemo cierra su argumentación con la afirmación de que Sócrates también sabrá todo en el futuro, si eso place a Eutidemo. Esto es perfectamente razonable dadas sus premisas: sólo lo que él dice (o piensa) es o será, pero, puesto que la auténtica sabiduría no es posible, la erística ocupa su lugar, de modo tal que sólo es o será lo que sostenga el maestro de tal arte.

A continuación, Sócrates intenta tenderle una trampa y le pregunta entonces como sabe él, Sócrates, que los hombres buenos son injustos: si Eutidemo (deberíamos recordar la dificultad previa respecto de la justicia) concede que Sócrates lo sabe, dice algo chocante; si niega que lo sepa, niega su omnisciencia, que con tan grandes esfuerzos ha logrado

establecer. Dionisodoro se encamina hacia la trampa al preferir la alternativa que no es chocante; su hermano se lo recrimina abiertamente, a punto tal que lo hace sonrojar. Cuando Sócrates, de inmediato, le pregunta a Eutidemo si su omnisciente hermano no ha cometido un error, Dionisodoro pregunta rápidamente si él, Dionisodoro, es hermano de Eutidemo y, de ese modo, lo obliga a responder a esta última pregunta y a desistir de la respuesta de Eutidemo a la suya propia. Por último, los hermanos lo obligan a admitir que es huérfano de padre. Esto da ocasión a la intervención de Ctesipo. Este intenta pasar la pelota a los hermanos, al sacar a relucir la cuestión de su padre. Sin embargo, Eutidemo admite de buen grado que su padre, por ser padre, era un padre de todos los hombres y de todas las bestias, mientras que él, así como Ctesipo, eran hermanos de cachorros y seres semejantes. A su vez, Dionisodoro prueba a Ctesipo que, al apalear a su perro, que es un padre y es suyo, golpea a su padre. (Sócrates evita la acusación de golpeador de su padre sólo porque no tiene perro.) Una respuesta algo insultante de Ctesipo no provoca una intervención de Sócrates; sólo lleva a Eutidemo a decirle que ningún ser humano necesita muchas cosas buenas: el tema «apaleo del padre» va seguido por el tema «continencia». Ctesipo refuta la primera argumentación razonable de Eutidemo con la ayuda de ejemplos mitológicos. También defiende con éxito el planteo favorable a «tener más» contra Dionisodoro. Los temas «apaleo del padre» y «continencia» nos recuerdan *Las nubes*, donde se presenta a Sócrates como un maestro en apalear al padre y como extremadamente continente. Uno está tentado de decir que Sócrates presenta a Eutidemo como una caricatura del Sócrates de Aristófanes. No había posibilidad de que Sócrates fuera el destinatario de una argumentación en favor de la continencia, mientras que Ctesipo, por su naturaleza, es apto para ese papel. Ctesipo también lleva las de ganar en su siguiente discusión con los hermanos, al punto de que Clinias está muy complacido y se ríe. Tal como Sócrates le cuenta a Critón, sospecha que Ctesipo debe su éxito en la última argumentación a que ha escuchado por azar a los hermanos discutirla entre ellos, «porque ningún otro ser humano que hoy viva posee tal sabiduría».

Cuando Sócrates pregunta a Clinias por qué se ríe ante cosas tan serias y hermosas, Dionisodoro le pregunta a Só-

crates si alguna vez ha visto una cosa bella. De este modo introduce el gran tema de la relación de las cosas bellas con la belleza en sí misma; según Sócrates, las cosas son bellas por el hecho de que en cada una de ellas está presente alguna belleza. Dionisodoro refuta esta opinión al referirse al hecho de que Sócrates no se convierte en Dionisodoro porque este último esté presente con él, y repite la pregunta de una manera más incisiva: ¿cómo puede ser diferente lo diferente por la presencia de lo diferente con lo diferente? Si bien simula estar sorprendido por la situación difícil de Dionisodoro que este remonta al no ser de la belleza misma, Sócrates ya está tratando de imitar la sabiduría de los hermanos, puesto que la anhela. Imita esa sabiduría a su satisfacción y así, y sólo así, defiende «la doctrina de las ideas», pero admite, por supuesto, que los hermanos son en otros aspectos excelentes artífices del arte dialéctica que, como todo arte, completa su obra peculiar. Esto da ocasión para que Dionisodoro realice otra de sus volteretas verbales, que Sócrates elogia como la cumbre de la sabiduría: «¿Alguna vez esta sabiduría será mía?». Esta pregunta o exclamación induce a Dionisodoro a preguntar a Sócrates qué entiende por «mía». Con cierta imprudencia, Sócrates concede que sólo son suyos los seres vivientes que puede vender, regalar o sacrificar a alguno de los dioses. Pero, entonces, ¿cuál es la jerarquía de los dioses ancestrales de Sócrates? Obviamente, Sócrates puede regalarlos, venderlos u ofrecerlos en sacrificio a cualquiera de los dioses que quiera. Sócrates queda fuera de combate y sin palabras. Eutidemo le ha propinado el golpe de gracia. Los hermanos actúan como caricaturas de los acusadores de Sócrates: no lo acusan en serio. Ctesipo, que ha tratado de acudir en ayuda de Sócrates, se convierte en víctima fácil de otra de las payasadas de Dionisodoro: abandona la lucha con las palabras «los dos hombres son imbatibles».

Todo el espectáculo ha terminado con la completa victoria de los dos hermanos. Esta es la opinión no sólo de los amantes de Eutidemo, sino del grupo que rodea a Clinias y, sobre todo, también de Sócrates: este nunca ha visto seres humanos tan sabios. Abrumado por su sabiduría, vuelve a elogiarlos. Lo hace, en primer lugar, por su indiferencia ante la mayoría, así como frente a los grandes hombres a quienes se cree algo; sólo los pocos que se les parecen gustan de los discursos de los hermanos; todos los demás hombres se

avergonzarían más de refutar a otros con la ayuda de discursos de este tipo que de ser refutados por ellos. Esta sensación de vergüenza no tiene relación alguna con la conciencia de una injusta ventaja, conforme surge de la segunda razón por la que Sócrates alaba a los hermanos: sus discursos son populares o populistas y amables; por cierto, reducen a silencio a cualquiera al negar lo evidente, pero de esa forma también ellos se reducen a silencio, de modo que sus discursos no provocan resentimiento. Por último, han llevado su arte a tal perfección, que cualquiera puede aprenderlo en un lapso muy breve. Este hecho, es verdad, trae aparejado el inconveniente de que una única exhibición pública, destinada a atraer alumnos que paguen, basta para iniciar a las personas en su arte; en consecuencia, Sócrates les aconseja que se abstengan de exhibiciones públicas y termina pidiéndoles que acepten a Clinias y a él como alumnos.

Se dirige a Critón para instarlo a unírsele (y a Clinias) y asistir a la escuela de los hermanos: estos no ponen como condición que haya dotes naturales o juventud; sólo piden el pago de un honorario; además, y esto es de especial importancia para Critón, su instrucción no interfiere en modo alguno en las actividades lucrativas de los alumnos.

VII. El epílogo: la conversación final entre Sócrates y Critón (304*b*6-307*c*4)

Critón declina con cortesía la sugerencia de Sócrates: él pertenece a aquellos que serían más bien refutados por los discursos de Eutidemo y no se cuenta entre quienes refutan a otros hombres con su ayuda. Consciente de la diferencia de categoría entre sí mismo y Sócrates, considera inadmisible o ridículo recriminarle sus extraños gustos, pero no puede abstenerse de contarle lo que algún otro le ha dicho. En forma por completo accidental, conoció a un hombre que había escuchado el intercambio de discursos, un hombre con una alta opinión de su sabiduría e inteligente en lo tocante a discursos forenses. Ese hombre no sentía más que desdén por los hermanos. Critón defendió las acciones de estos contra él con las palabras «pero la filosofía es algo elegante», es decir, daba por sentado que los discursos de los hermanos

eran filosóficos. Su anónimo informante también desaprobaba la absurda conducta de Sócrates respecto de los hermanos; Critón debería haberse avergonzado de él. Critón repite su desacuerdo con el rechazo terminante de los discursos de los hermanos, pero siente que Sócrates será censurado por haber debatido en público con ellos.

Sócrates no está en condiciones de replicar como corresponde a este detractor de la filosofía antes de saber a qué tipo de hombre pertenece. Critón le informa que compone discursos para que los pronuncien oradores propiamente dichos. Hombres de este tipo pertenecen, de acuerdo con Pródico y con Sócrates, a la zona fronteriza entre los filósofos y los políticos, y ellos mismos se consideran superiores a unos y a otros; con el objeto de ser universalmente reconocidos como tales, denigran a los filósofos: quienes más amenazan su reputación son aquellos que dominan los discursos de Eutidemo. Sócrates concuerda con Critón en describir el arte de Eutidemo como filosofía. Los hombres en cuestión se consideran a sí mismos como supremamente sabios porque participan en la medida adecuada de la filosofía y de los asuntos políticos. El juicio de Sócrates sobre ellos se basa en este principio: todo cuanto está entre dos cosas y participa de ambas es inferior a la mejor y superior a la peor si una de las dos cosas es buena y otra es mala; si las dos cosas son buenas y se orientan hacia diferentes fines, lo que participa de ambas es inferior a las dos en utilidad para los fines en cuestión; si las dos cosas son malas y se destinan a fines diferentes, lo que participa de ambas es superior a ambas. Por ende, si tanto la filosofía como la acción política son buenas pero se orientan hacia fines diferentes, como las personas situadas en sus límites no pueden menos que admitir, estas son inferiores tanto a los filósofos como a los políticos. Sócrates presupone aquí que la filosofía y el arte política tienen finalidades diferentes y que, en consecuencia, son artes diferentes; repite tácitamente la distinción radical entre la dialéctica y el arte regia. Pide que nadie se encolerice con los detractores de la filosofía; después de todo, estos se apoyan en algo razonable: advierten la radical diferencia entre filosofía y política.

Con esto, Sócrates logra vindicar a Eutidemo y lo que este representa. Critón no lo niega ni lo admite. En cambio, vuelve al tema de su mayor y constante preocupación: sus

dos hijos y sobre todo el mayor, Critóbulo. Cada vez que se encuentra con Sócrates, toma conciencia de la suprema importancia de la educación, pero no puede encontrar un educador digno de ese nombre. Como consecuencia, no sabe cómo impulsar a Critóbulo hacia la filosofía: no sueña con pedirle a Sócrates que aplique su destreza protréptica a Critóbulo, ni tampoco Sócrates lo ofrece. Podría decirse que Sócrates ha exhibido con sinceridad la limitación de su arte protréptica; sin embargo, al menos ha intentado aplicarla a Clinias. Una razón más plausible es que la naturaleza de Critóbulo se presta menos que la de Clinias para ese propósito, o, en otras palabras, que el *daimonion* de Sócrates lo hace abstenerse en el caso de Critóbulo, a diferencia del caso de Clinias.

Sócrates recuerda a Critón un hecho que debe observarse respecto de cada iniciativa: el hecho de que los buenos profesionales son escasos; así como esto no es motivo para rechazar las actividades lucrativas o la retórica, tampoco es razón para rechazar la filosofía. Es menester examinar con cuidado la filosofía en sí misma. Si parece ser cosa mala, Critón debe alejar de ella a todos, no sólo a sus hijos; pero, en el caso opuesto, se debe tomar el camino contrario.

Todavía nos inclinamos demasiado a ver el conflicto entre Sócrates y «los sofistas» a la luz del conflicto entre los pensadores de la Restauración y los pensadores que prepararon la Revolución Francesa o estuvieron de su parte. En el *Eutidemo*, Sócrates se pone de parte de los dos hermanos contra Ctesipo y Critón. Sócrates no era el enemigo mortal de los sofistas, ni estos eran sus enemigos mortales. A juicio de Sócrates, el mayor enemigo de la filosofía, el mayor sofista, es la multitud política (*República*, 492*a*5-*e*6), es decir, quien promulga las leyes atenienses.

4. Observaciones preliminares sobre los dioses en la obra de Tucídides*

Las siguientes observaciones «repiten», es decir, modifican, algunas observaciones que hice en el capítulo sobre Tucídides de *La ciudad y el hombre*. No tendría ningún sentido acentuar las diferencias entre la primera y la segunda exposiciones.

Para Tucídides, la guerra entre los peloponesios y los atenienses fue, como lo esperaba desde el comienzo, el movimiento más notable: por así decirlo, el movimiento más grande de todos los tiempos, que afectó a todos los seres humanos. Y da una doble prueba de su hipótesis. La primera y por lejos la más extensa (I, 1-19) la demuestra al dejar al desnudo la debilidad de los antiguos y con ello la fuerza, la fuerza sobresaliente, de los hombres del presente, en especial los griegos. Al margen de una referencia aparentemente casual al Apolo de Delos (13.6), la primera prueba guarda silencio respecto de los dioses; este silencio parece estar conectado con el hecho de que los más famosos entre quienes hablan de la antigüedad son los poetas, y estos suelen magnificar sus temas con ornamentos (10.3): remontar los acontecimientos a los dioses significa, precisamente, magnificarlos con ornamentos. La segunda prueba se concentra en la magnitud de los sufrimientos provocados por la Guerra del Peloponeso, sobre todo en contraste con los padecimientos debidos a las Guerras Médicas (23.1-3). Tucídides distingue tácitamente los sufrimientos que los seres humanos se infligen entre sí de los que acarrean los terremotos, los eclipses solares, la sequía, el hambre y, por último pero no menos importante, la peste. Si seguimos la guía proporcionada por el Pericles de Tucídides al dirigirse a los atenienses, podemos llamar «daimónico» (II, 64.2) al segundo tipo de aconteci-

* «Preliminary observations on the gods in Thucydides' work», reproducido de *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 4(1), 1974.

miento o padecimiento, sin definir si la palabra significa siempre, dentro de la obra, sucesos de origen no humano o sobrehumano (como los presagios), o si es mejor entenderla como sinónimo de «natural».

Vayamos ahora a los discursos de Pericles o, más en general, consideremos una posible diferencia entre la narración que Tucídides hace de los hechos, por una parte, y los discursos de sus personajes sobre nuestro tema, por la otra. En el primer libro, habla en su relato del dios de Delfos, de oráculos, templos y cosas semejantes, sin dejar en claro si los acepta o los reverencia de la misma manera en que, por así decirlo, lo hacían todos los demás. Por otra parte, el primer par de discursos —los de los corcirenses y los corintios en Atenas (I, 32-43)— no tiene referencia alguna a dioses o a cosas sagradas. (Lo mismo vale para el breve intercambio entre la embajada corintia y los atenienses en 53.2-9.) La situación es algo más compleja y reveladora en los cuatro discursos pronunciados en Esparta por los corintios, el rey espartano Arquidamo y el éforo Esteneledas (68-86). Los corintios, los acusadores por excelencia de los atenienses, apelan en forma más enfática que los demás oradores a los dioses que vigilan el cumplimiento de los juramentos. Aquí, el único orador que guarda completo silencio sobre los dioses es Arquidamo, y sólo a él destaca Tucídides mediante un elogio explícito, si bien algo limitado. En la siguiente asamblea de los peloponesios, que una vez más tiene lugar en Esparta, hay un único discurso; en él, los corintios se refieren al oráculo del dios (123.1). Sigue un relato de los intercambios finales, que tratan principalmente de mutuas recriminaciones respecto del contagio de infecciones por las dos partes en relación con los dioses; Tucídides se abstiene de juzgar sobre los méritos de los dos casos: se limita a señalar que los espartanos sostienen que su acción contaminante es responsable del gran terremoto ocurrido en Esparta (128.1). El relato de Tucídides sobre el destino final de los jefes espartanos y atenienses en las Guerras Médicas —el rey Pausanias y Temístocles— contiene citas literales de las cartas de los dos hombres al rey de Persia, es decir, algo que se aproxima a los discursos de sus personajes; estas citas no contienen referencias a los dioses. Por otra parte, el dios de Delfos tuvo una palabra de peso para pronunciar sobre el sepulcro adecuado del rey espartano, aunque era un traidor (134.4).

Estamos ahora preparados para considerar los discursos siguientes, los de Pericles. Hay en total tres de esos discursos (I, 140-44; II, 35-46 y 60-64). Pericles, al igual que Arquidamo, guarda completo silencio sobre los dioses: sólo una vez, en el discurso fúnebre (38.1), se refiere a sacrificios. Por el momento no hay cambios en Arquidamo. Antes de la primera invasión del Ática, dirige un discurso a los comandantes supremos de las tropas del Peloponeso sin mencionar siquiera una vez a los dioses (II, 11). Sin embargo, en un discurso de Pericles dirigido a la asamblea ateniense, que Tucídides menciona sin pretender citarlo, hace que ese destacado jefe hable de «la diosa» para aludir a la más valiosa estatua de Atenea, porque está allí exponiendo en detalle los recursos económicos de la ciudad (13.5). Por otra parte, Tucídides tiene bastante para decir acerca de dioses y asuntos sagrados en su relato de la peste, que sigue inmediatamente al discurso fúnebre de Pericles, por no decir nada de su relato sobre la antigua Atenas (15.2-6).

El primer intercambio de discursos después del último de Pericles se refiere al conflicto entre los espartanos y los plateos, que eran aliados de los atenienses. El intercambio se basa en un solemne juramento que todavía obliga a las dos (o tres) partes del conflicto. Es particularmente digno de notar que el rey espartano Arquidamo comienza su réplica final a los plateos con un llamamiento a los dioses y los héroes que poseen la tierra de Platea para que sean testigos de la justicia de la causa peloponesia (79.2), una justicia que el lector podría encontrar más bien dudosa: la situación político-moral ha experimentado un profundo cambio desde el debate en Esparta.

Por la narración de Tucídides nos enteramos de que los atenienses, después de una batalla naval victoriosa contra los peloponesios, consagraron a Poseidón un barco enemigo capturado (84.4). En el subsiguiente discurso de los comandantes navales peloponesios a sus tropas, que estaban comprensiblemente descorazonadas por la derrota precedente, ocasionada por la insuficiencia de su adiestramiento o experiencia naval, no se hace referencia a los dioses (87). Sin embargo, los soldados atenienses también sentían temor: los barcos peloponesios eran más numerosos que los propios. El jefe ateniense Formión les infunde valor mediante un discurso que tampoco alude a los dioses (88-89). En la se-

gunda batalla naval, los peloponesios luchan mejor que en la primera, pero el resultado final es, una vez más, una completa victoria ateniense: la experiencia y la habilidad vuelven a ser decisivas. Hacia el final del segundo libro, Tucídides cuenta una historia, sin dar fe de su verdad, acerca de Alcmeón, un matricida que, gracias al oráculo de Apolo, encontró refugio seguro en un distrito que todavía no existía en tiempos del asesinato (102.5-6).

El discurso siguiente es el que los embajadores mitilenos dirigen a la reunión de peloponesios y neutrales en Olimpia, con la finalidad de pedir ayuda para su intento de abandonar a los aliados atenienses; los mitilenos se ven obligados a demostrar que la acción prevista no es injusta ni innoble (III, 9-14). Hacia el final de su discurso previenen a sus posibles nuevos aliados de que debe imponérseles el respeto en que los tienen las esperanzas de los griegos y el respeto del Zeus olímpico, en cuyo templo se encuentran, por así decirlo, como suplicantes. Según lo muestra Tucídides en su relato, el pedido de los mitilenos y, en particular, su apelación de último momento al Zeus olímpico, son vanos. Tucídides presenta un discurso de réplica. La respuesta se da en los hechos o, hasta cierto punto, en los dos discursos intercambiados en la asamblea de Atenas después de la conquista de Mitilene por los atenienses. Con anterioridad a esa conquista, el comandante peloponesio Teutiaplo de Élide dirige a sus tropas un breve discurso, que es, según Gomme (*ad loc.*), el único que va precedido por *tade*, en lugar del acostumbrado *toiade* (29.30). (Podría añadirse que, después de citar el breve discurso, Tucídides nota que Teutiaplo ha dicho *tosauta*, una expresión que él usa con bastante frecuencia.) El consejo de Teutiaplo es rechazado por su camarada, el comandante espartano Alcidas, obviamente un hombre de pocas luces que contribuye así al fracaso de la empresa peloponesia. En una reunión de la asamblea ateniense que tiene lugar después de la conquista de Mitilene, Cleón se opone apasionadamente a que se reconsidere la aplicación de la pena capital a todos los varones mitilenos adultos, un castigo resuelto pocos días antes: los mitilenos son sencillamente culpables de una injusticia inexcusable y se los debe tratar en consecuencia. Cleón no se refiere a los dioses: no tiene motivos para referirse en modo alguno a ellos (37-40). El argumento favorable a la benignidad o, más bien, a la discri-

minación es obra de Diodoto, que ya lo ha expuesto en la reunión anterior de la asamblea (42-48); su discurso es quizás el más enigmático de toda la obra. También Diodoto guarda completo silencio sobre los dioses. Pero posiblemente no sea inapropiado señalar que habla de la debilidad de la «naturaleza humana» excitada por la pasión, en comparación con «la fuerza de las leyes o cualquier otra cosa terrible» (45.7; cf. 84.2). En parte gracias a la intervención de Diodoto, la mayoría de los mitilenos se salva por muy poco.

Visto dentro del contexto de la totalidad, el destino de Mitilene y los discursos que lo acompañan son el elemento contrastante del destino de Platea a manos de los peloponesios, un acontecimiento igualmente iluminado por un intercambio de discursos. Los plateos se ven obligados, a la larga, a rendir su hambrienta ciudad a los espartanos, que aceptan la rendición con una condición que, por lo menos a mi juicio, no es un modelo de buena fe. Los plateos saben, por supuesto, que los espartanos aceptarán las exigencias de los tebanos, enemigos mortales de los plateos, pero realizan el viril esfuerzo de recordarles lo que deberían hacer en cuanto hombres buenos. Como es natural, apelan a los dioses, que en las Guerras Médicas consagraron la alianza contra Persia en la que los plateos se distinguieron. Recuerdan a los espartanos el sagrado deber que tienen de respetar las tumbas, siempre honradas por los plateos, de sus propios padres que cayeron en las Guerras Médicas y fueron enterrados en suelo plateo. Invocan a los dioses venerados por los griegos en los mismos altares, con la finalidad de persuadir a los espartanos de que no cedan frente a la exigencia de los tebanos (53.5-9). La respuesta de los tebanos, dura y llena de odio, tiene la intención de mostrar que los plateos siempre han sido injustos (61-67): en consecuencia, los tebanos guardan absoluto silencio sobre los dioses (IV, 67.1); según dan a entender, las piadosas invocaciones de los plateos no merecen una respuesta.

La narración del destino de Mitilene y Platea nos prepara suficientemente para el relato de Tucídides sobre el levantamiento del *demos* en Corcira y las guerras fratricidas entre los poderosos y el *demos* en las ciudades en general. Un odio cruel toma el lugar de la amistad con los parientes más cercanos, lleva a un completo desdén por la santidad del asilo en los templos y a hablar con desprecio de «la ley

divina»: la participación en el delito, más que el respeto de esa ley, es ahora el vínculo de buena fe. Tucídides no explica cuál es el fundamento exacto de la ley divina ni cuáles son sus prohibiciones (u órdenes) precisas, pero no deja duda de que los partidarios de ambos bandos han perdido toda piedad (82.6-7).

Cuando Tucídides, obligado o excusado por la secuencia de los acontecimientos, pasa a hablar de la primera expedición ateniense contra Sicilia, menciona en primer lugar una cantidad de cosas daimónicas, entre ellas un pequeño volcán cerca de esa isla; en opinión de los lugareños, las erupciones son obra directa de Hefesto (87-88). Inmediatamente después se refiere de manera un poco más extensa que antes a los terremotos, para dar esta vez su propia opinión acerca de un suceso relacionado: sus palabras no contienen ninguna referencia a los dioses (89). Los espartanos, por su parte, consultan al dios de Delfos respecto de la fundación de una ciudad; el dios aprueba el plan con las modificaciones adecuadas y, aunque estas son aceptadas por él, la fundación no tiene éxito, sobre todo a causa de la ineptitud del magistrado espartano (92.5-93). Poco después, Tucídides aprovecha la oportunidad de mencionar la muerte violenta de Hesíodo en el templo del Zeus de Nemea: había recibido en ese lugar un oráculo en el sentido de que eso le ocurriría, pero Tucídides no da fe de la verdad de la historia (96.1). Y nos haría caer en un gran error acerca de Atenas y, por lo tanto, de la Guerra del Peloponeso, si no agregara poco después su relato de los atenienses y su purificación de la isla de Delos de Apolo, una purificación ordenada por «uno que otro oráculo». La verdad acerca de la forma original del festival de Delos está atestiguada nada menos que por un hombre como el propio Homero (104).

El final de la primera parte de la guerra tiene como antecedente decisivo la victoria ateniense, debida sobre todo a Demóstenes, en Pilos (o Esfacteria), y a la marcha triunfante de Brasidas a Tracia. Cerca del comienzo de la sección, Demóstenes se dirige a los hoplitas bajo su mando. En esa situación, que es bastante grave, por no decir desesperada, los insta a tener buenas esperanzas y a no preocuparse demasiado con el cálculo de las posibilidades. No menciona a los dioses (IV, 9-10). Su táctica demuestra ser sumamente exitosa. Los espartanos están ahora dispuestos a concertar

un armisticio e incluso un tratado de paz para permitir la retirada de los espartiatas interceptados por los atenienses, y envían embajadores a Atenas. En su discurso a la asamblea ateniense, estos embajadores llegan incluso a no dar respuesta a la cuestión de si fueron los espartanos o los atenienses quienes iniciaron la guerra y, por tanto, rompieron el tratado (IV, 17-20); como es natural, no mencionan a ningún dios: Apolo había prometido acudir en ayuda de los peloponesios, se lo llamara o no (I, 118.3, y II, 54.4). Sobre todo gracias a Cleón, los atenienses lograron una espléndida victoria. Nadie dice nada en el sentido de que los espartanos hubieran pedido o recibido permiso del oráculo para mandar embajadores a Atenas.

Antes de volver a la expedición de Brasidas, Tucídides habla de tres acciones que son particularmente notables para nuestro propósito actual. La primera es la reunión pansiciliana en Gela, que tiene como punto culminante el discurso de Hermócrates que él cita (IV, 58-64). Hermócrates advierte a sus compatriotas de Sicilia sobre el peligro que los amenaza a manos de los atenienses: estos no se proponen venir a Sicilia para ayudar a sus parientes jonios contra los dorios, sino para apoderarse de la riqueza de toda la isla. No reprocha a los atenienses su deseo, característica universal de la naturaleza humana. Guarda completo silencio sobre los dioses, y así anticipa calladamente la argumentación de los atenienses sobre Melos. La segunda acción es el sagaz discurso con que Brasidas gana para Esparta a los acantios, aliados de Atenas (IV, 85-87). Brasidas presenta a los espartanos como quienes liberaron a los griegos de la servidumbre de Atenas, y disipa todo temor de los acantios sobre un mal uso de la victoria de Esparta: dice a su auditorio que ha recibido de los gobernantes espartanos los más solemnes juramentos en ese sentido. ¿Qué mayor prueba podría pedirse de la buena fe espartana? Por añadidura, rebate un posible argumento de los acantios en cuanto a que los espartanos no tienen derecho a liberarlos por la fuerza de los atenienses, al poner como testigos a los dioses y los héroes de la tierra de los acantios: no es injusto obligar a estos a ser libres y hacer su aporte a la liberación de Grecia en su totalidad mediante el uso de la fuerza con ese propósito. La tercera acción es la ocupación y la fortificación atenienses del Delio, un templo de Apolo cerca del límite entre Beocia y el Ática.

El jefe beocio Pagondas pronuncia ante sus tropas un discurso en el que les dice que el dios cuyo templo los atenienses han ocupado ilegalmente estará de parte de los beocios y que los sacrificios que estos le han ofrecido son favorables (IV, 92). El comandante ateniense Hipócrates, en el discurso a sus tropas, guarda absoluto silencio acerca de los dioses y las cosas sagradas (IV, 95): no podíamos esperar nada distinto. La batalla termina, por supuesto, con una muy severa derrota ateniense. Las impías acciones de los atenienses, que consistían en fortificar el santuario y vivir en él, permiten a los beocios, según estos creen, exigirles la evacuación del templo antes de que puedan reclamar la entrega de sus muertos. En el debate subsiguiente, los atenienses afirman que su presunta acción impía sería perdonada como una acción involuntaria incluso por el dios (98.6).

Cuando Brasidas llega a Torone, celebra allí una reunión con los ciudadanos, a quienes dice cosas similares a las que ha dicho a los acantios (114.3-5), pero Tucídides sólo relata su discurso a los toronenses, no lo cita. No necesita una prueba adicional de la habilidad retórica de Brasidas. Además, la acción de este en Acanto ha afirmado suficientemente su crédito entre los vacilantes aliados de Atenas. Por último, no podemos excluir la posibilidad de que las autoridades espartanas no aprobaran del todo las solemnes promesas hechas por Brasidas en su nombre (108.7; cf. 132.3). En la relación del discurso a los toronenses, como es natural, no aparece ninguna referencia a los dioses. Recordemos aquí dos paralelos anteriores. En I, 72-78, Tucídides primero relata y luego cita el discurso de los atenienses en Esparta: los dioses no se mencionan en el informe, pero sí en el discurso citado; el resultado es que, de los cuatro discursos pronunciados en la ocasión, sólo el de Arquidamo guarda silencio respecto de los dioses. En II, 88-89, Tucídides primero relata y luego cita el discurso de Formión a las tropas atenienses; pero Formión, al contrario de los comandantes peloponesios, no refuerza su discurso con amenazas de castigo (II, 87.9).

Como consecuencia de los éxitos de Brasidas, los espartanos y los atenienses celebran un armisticio. El primer artículo del armisticio se refiere al santuario y al oráculo de Apolo Pítico (IV, 118.1-3). El mismo orden se observa en el solemne juramento de la denominada paz de Nicias (V, 17, fin-18.2).

El libro V se inicia con el relato de Tucídides sobre la corrección, por parte de los atenienses, de una negligencia que habían cometido cuando purificaron Delos. Luego sigue la batalla de Anfípolis, con Brasidas al mando de los peloponesios y sus aliados, y Cleón al mando de los atenienses; la batalla concluye con una severa derrota de los atenienses y la muerte de los jefes de ambos ejércitos. Antes de la batalla, Brasidas dirige a sus tropas un discurso, citado por Tucídides, sin referirse a dioses ni a cosas sagradas (cf., además, 10.5); por otra parte, prepara un sacrificio a Atenea (10.2). Notamos que no se informa de ningún discurso de Cleón, ni mucho menos se lo cita. Cleón está demasiado ocupado en «ver», en observar el movimiento del ejército de Brasidas, y no tiene tiempo para hablar (7.3-4, 9.3 y 10.2): una extraña inversión de los hechos entre un espartano y el entonces destacado demagogo ateniense, una especie de equivalente cómico de la lucha en Pilos. Los ciudadanos de Anfípolis rinden a Brasidas, después de su muerte, honores de héroe. La muerte de los dos comandantes aumenta la influencia de los dirigentes que en Esparta y Atenas son favorables a la paz. Para producir ese resultado en Esparta, tiene importancia la cooperación de la sacerdotisa de Delfos. Esto no contradice necesariamente la promesa de Apolo, al comienzo de la guerra, de que acudiría en auxilio de los espartanos, se lo convocara o no, porque el único oráculo referente a la guerra que demostró ser cierto se relacionaba con su duración de veintisiete años (V, 26.3): el dios no había prometido que los espartanos resultarían victoriosos en «la primera guerra». Esto implica no decir nada del hecho de que el armisticio o la paz eran, en ese momento, una gran ayuda para Esparta.

Entre el último discurso de Brasidas (9) y el diálogo sobre Melos, al final del libro V (84 y sigs.), no aparecen citas de discursos, sólo algunas menciones indirectas o referencias a ellos. Pero en ese ocaso hay menciones de dioses y cosas divinas, entre las cuales se pueden contar los terremotos (45.4 y 50.5), y de sacrificios desfavorables como causas por las cuales los espartanos interrumpieron las operaciones militares (54.2, 55.3 y 116.1). Pero también los atenienses, por supuesto, obedecían al oráculo del dios de Delfos (32.1). Y Tucídides aclara, sobre todo, que si los espartanos tocaban la flauta antes de la batalla, no lo hacían «en honor de lo divino» (70).

Nos resulta fácil descubrir que las referencias a «la ley divina» en el relato que Tucídides hace de las guerras civiles (III, 82.6; cf. II, 53.4), así como a los dioses en el diálogo entre los melenses y los atenienses, son las exposiciones más importantes o más reveladoras que aparecen en su obra en cuanto a los dioses concierne. Tanto más necesario es comprender que la teología del diálogo melense es, en cierto sentido, de importancia secundaria; por decirlo así, los atenienses introducen el tema como al pasar. Con el objeto de mostrar a los atenienses que pueden tener alguna esperanza contra toda esperanza, los melenses les recuerdan el papel que en la guerra desempeña la suerte: confían, en lo que respecta a esta, que «lo divino» (*to theion*) no los pondrá en desventaja, dada la justicia de los melenses, por no hablar del hecho de que los espartanos se ven obligados por pura vergüenza a acudir en ayuda de aquellos. Los atenienses replican que ellos mismos pueden contar con la buena voluntad de «lo divino», porque actúan dentro de los límites de lo que los seres humanos sostienen o creen respecto de ello, porque los atenienses (o todos los seres humanos sensatos) creen, en lo que atañe a «lo divino», lo que generalmente se piensa al respecto, y en lo que se refiere a lo humano saben con claridad, especialmente, que el fuerte domina al más débil por naturaleza y, en consecuencia, esto es eternamente recurrente. A continuación, los melenses cambian de tema y hablan sólo de sus esperanzas manifiestas o humanas, es decir, la esperanza que deducen de su relación con Esparta. Advertimos que en el diálogo melense no se menciona a «los dioses», sino sólo «lo divino», que es más general y más vago que «los dioses». Tucídides habla por sí de «la ley divina» diferenciada de «lo divino», pero tanto en un caso como en el otro guarda idéntico silencio acerca del significado preciso de esas expresiones. Desaprueba claramente el quebrantamiento de la ley divina, mientras que se abstiene de abrir juicio sobre la teología de los atenienses, tal como la exponen sus embajadores en Melos.

Los libros VI y VII, que contienen el relato de Tucídides sobre la expedición siciliana, se relacionan con el diálogo de Melos, tal como su narración de la peste se vincula con el discurso fúnebre de Pericles. En su arqueología de Sicilia, Tucídides indica el carácter nada digno de confianza de lo que se dice acerca de los Cíclopes y otros (2.1-2). El primer

gran acontecimiento perteneciente a la expedición siciliana es el intercambio de discursos, citados por Tucídides, entre Nicias y Alcibíades en la asamblea ateniense, dos de ellos pronunciados por el primero y uno por el segundo. En lo que parecería ser, especialmente en retrospectiva, una inversión de papeles, Nicias advierte a los atenienses que no pongan en peligro lo que poseen en nombre de cosas no manifiestas y futuras (9.3), tal como los atenienses habían advertido a los melenses, pero con la diferencia de que estos no estaban enamorados, al menos no en la misma forma que aquellos, de lo distante (13; cf. 24.3). Pero Nicias no se equipara a Alcibíades en destreza; resulta derrotado en el debate, de una manera que recuerda su derrota (o la de sus camaradas) por obra de Cleón, en el debate sobre Pilos. Ni Nicias ni Alcibíades mencionan a los dioses, pero Alcibíades se refiere al juramento que obliga a los atenienses a ir en ayuda de sus aliados sicilianos (18.1; cf. 19.1). Las últimas palabras de Nicias aluden a que el destino de la expedición dependerá de la suerte, que no puede ser dominada por los hombres, más que de las previsiones humanas (23.3). Mientras la expedición se prepara de acuerdo con la propuesta del sensato y hasta entonces siempre afortunado Nicias, individuos desconocidos mutilan las hermas emplazadas tanto frente a casas privadas como a templos; este y otros actos impíos son considerados un mal presagio para la expedición e incluso para el régimen democrático establecido: una fuerte sospecha recae sobre Alcibíades y algunos otros. A pesar de esto, Alcibíades sigue al mando de la expedición junto con Nicias; los atenienses tienen la mayor de las esperanzas en las cosas futuras, en comparación con las que ya poseen (31.6). Esta esperanza no está desconectada de la piedad; cuando todo está listo para la partida de las fuerzas militares, se ofrecen las plegarias y libaciones acostumbradas (32.1-2). En el debate de la asamblea siracusana, las menciones a los dioses son tan escasas como en la asamblea ateniense. Resulta difícil decir si este silencio es una de las sombras arrojadas por el no resuelto misterio de la mutilación de las hermas y otras impiedades similares.

La considerable desilusión que los atenienses, con excepción de Nicias (46.2), experimentan después de la llegada a Sicilia resulta algo menor en comparación con la orden de regreso de Alcibíades a Atenas, donde se lo someterá a juicio

a causa de su supuesta impiedad. La acción del *demos* ateniense contra él permite u obliga a Tucídides a contar la verdadera historia del presunto tiranicidio cometido por Harmodio y Aristogitón. Señalamos en particular dos cosas: la tiranía de Pisístrato y su familia era, en líneas generales, moderada y respetuosa de la ley, y sobre todo piadosa; Hipias, el hombre que fue tirano de hecho después de la muerte de su padre, Pisístrato, sobrevivió y, tras haber sido expulsado de Atenas, pocos años más tarde, por los espartanos y algunos atenienses, encontró refugio junto al rey persa y luchó del lado de los persas en Maratón (54.5-6 y 59.4): así, en cierto modo, prefigura el destino de Temístocles.

En la primera batalla, Nicias derrota a los siracusanos luego de alentar a sus tropas recordándoles su superioridad militar sobre el enemigo: el ejército enemigo es inferior al ejército de Nicias en cuanto a conocimiento (68.2 y 69.1). No tiene necesidad de referirse a dioses y, en consecuencia, no los menciona. Esto es perfectamente compatible con el hecho de que, en ambos ejércitos, los augures ofrezcan los sacrificios habituales antes de la batalla (69.2). La batalla va acompañada de una tormenta de truenos y una copiosa lluvia, fenómenos que aumentan el temor de quienes no tienen experiencia de combate, mientras que los hombres más experimentados se limitan a considerarlos una consecuencia de la estación del año (70.1): la experiencia disminuye el efecto alarmante de las cosas daimónicas. Cualquier desaliento que los siracusanos hayan sentido a causa de la derrota queda disipado por un discurso de Hermócrates en su asamblea, que Tucídides refiere y que no está afectado por ninguna referencia a los dioses (72). Hermócrates es también el orador por Siracusa en una reunión realizada en Camarina, donde ambos beligerantes suplican el favor de los sicilianos que todavía no han tomado partido; el orador por Atenas lleva el característico nombre de Eufemo. Ambos discursos son citados y guardan silencio acerca de los dioses. En una reunión de las ciudades contrarias a Atenas realizada en Esparta, Alcibíades logra convencer a los espartanos de la solidez de una política y una estrategia antiatenienses concebidas en sentido amplio y, al mismo tiempo, de la perfecta corrección de su alta traición. El discurso de Alcibíades también es una cita y no habla de los dioses; el hecho de ser una cita y el silencio sobre los dioses obedecen

a la misma razón. Mientras la fuerza de auxilio espartana y corintia está ya en camino a Siracusa, la situación de los atenienses en Sicilia parece bastante favorable: Nicias está muy esperanzado. Sin embargo, el único contratiempo que sufren los espartanos es que deben interrumpir una operación militar que han iniciado contra Argos, a causa de un terremoto (95.1). En mi opinión, el libro VI, que es rico en discursos citados, también abunda en discursos relatados.

Puede decirse que el libro VII incluye la *peripeteia*: el liderazgo en la lucha por Siracusa pasa del caballero ateniense Nicias, con su inclinación a medias espartana, a los mucho más osados comandantes Gilipo de Esparta y Hermócrates de Siracusa (cf., por ejemplo, 3.3 y 8.3). La situación de los atenienses en Sicilia se vuelve grave; Nicias se ve obligado a mandar una carta a Atenas, con un pedido urgente de tropas y provisiones adicionales. Aparte del hecho de que va acompañada de mensajes orales, la carta tiene la jerarquía de un discurso citado (8.1-2 y 10-15) en mayor grado que los extractos de las cartas de Pausanias y Temístocles al rey de Persia (I, 129.3 y 137.4). Nicias no vacila en decir a los atenienses lo que piensa de sus «difíciles naturalezas» (VII, 14.2 y 4). El cambio de suerte que ha ocurrido en Sicilia se asemeja al de Pilos: mientras que Atenas ha dejado de ser la potencia naval preponderante, se ha incrementado el poder naval de la combinación antiateniense (11.2-4 y 12.3). No se mencionan dioses ni cosas sagradas, al menos no en forma explícita, pues la causa del mayor incremento del poder de los espartanos radica en su convicción de que, entre otras cosas, los atenienses han roto el tratado, mientras que la primera guerra había sido iniciada, antes bien, por los espartanos; en consecuencia, estos creen que sus infortunios en ella, como el de Pilos, eran merecidos o razonables (cf. 18.2); creen que la buena o mala fortuna en la guerra depende de la justicia o injusticia de los beligerantes, es decir, del gobierno de dioses preocupados por la justicia. Tucídides atribuye esta idea a los espartanos, pero no es casual que ello siga casi de inmediato a su cita de la carta de Nicias: también es una idea de Nicias.

Las operaciones recomendadas con urgencia por Alcibíades comienzan a dañar a los atenienses en forma considerable, aunque por el momento el daño sufrido por Atenas no es nada comparado con lo ocurrido a la pequeña ciudad de Mi-

caleso a manos de mercenarios tracios a sueldo de los atenienses, los cuales debieron repatriar a los tracios por razones fiscales. A continuación, gracias a una mejora de sus tácticas navales, los siracusanos infligen a los atenienses una indudable derrota en una batalla naval; este es el punto de inflexión (41). Sin embargo, por el momento la situación de los atenienses parece mejorar en gran medida con la llegada de su segunda fuerza expedicionaria, comandada por Demóstenes. El atrevido intento de Demóstenes de lograr una decisión victoriosa prácticamente de inmediato, o bien comenzar sin dilaciones los preparativos para el regreso a casa de las fuerzas militares atenienses, queda frustrado, en primer lugar, por la resistencia del enemigo. En segundo lugar, hay desacuerdo entre los comandantes atenienses y dentro del ejército: ya no parece haber ninguna esperanza. Demóstenes vota por el inmediato retorno a Atenas. En las deliberaciones, Nicias no puede ser tan franco como Demóstenes, puesto que ha iniciado negociaciones secretas con los siracusanos ricos e influyentes, que desean tanto como él un rápido fin de esa guerra, enormemente costosa; todavía tiene alguna esperanza. Vota, por lo tanto, en contra de la propuesta de Demóstenes. Y fundamenta su voto en su creencia en la difícil naturaleza de los atenienses: los mismos soldados que ahora claman por el inmediato regreso a Atenas han de decir después de regresar, cuando caigan de nuevo bajo la influencia de los demagogos, que sus generales fueron sobornados por el enemigo; por su parte, para Nicias no sería preferible perecer injustamente a manos de los atenienses que perecer a manos del enemigo «privadamente», es decir, de manera no injusta. No considera el hecho de que su muerte injusta pueda contribuir a la salvación de las fuerzas militares atenienses. El intercambio entre Demóstenes y Nicias (47-49.3) es el ejemplo más notable, en la obra de Tucídides, de un intercambio de discursos presentados en forma indirecta. El discurso de Nicias, sin embargo, no se limita a expresar su pensamiento, puesto que, como Tucídides aclara, su esperanza le impide ser totalmente franco. Se aferra a su opinión porque está dominado por su esperanza, que se basa más en sus conexiones siracusanas que en el temor a la venganza ateniense, y su opinión prevalece. La postergación de la partida de los atenienses es exclusiva responsabilidad suya. Pero, en el momento en que

todo está listo para la partida de la totalidad de las fuerzas militares por mar, se produce un eclipse de luna. De inmediato, la mayoría de los atenienses y no menos el propio Nicias, adicto de manera un tanto excesiva a la adivinación y cosas semejantes, exigen una nueva postergación de la partida: Nicias decide que, de acuerdo con la interpretación efectuada por los adivinos, ni siquiera hay que deliberar acerca de la fecha de partida antes de que pasen tres veces nueve días (50.4).

En el ínterin, los siracusanos obtienen una formidable victoria naval, que de ese modo casi cierra a los atenienses la salida desde el puerto de Siracusa. El desaliento de los atenienses aumenta en forma correspondiente, y todavía más su arrepentimiento acerca de toda la expedición. Antes de hacer un último esfuerzo desesperado por quebrar el bloqueo siracusano, Nicias convoca a reunión a todos los soldados bajo su mando y les dirige un discurso en el que les muestra que todavía hay esperanza, dado el poder de la suerte, sobre todo en la guerra. Su alocución tiene un paralelo en un discurso de los comandantes enemigos a sus tropas: ellos tienen mucho mejores bases para la esperanza, mientras que los atenienses se ven reducidos a poner su confianza por completo en el destino (61-68). En estos discursos, citas literales ambos, no se mencionan dioses ni cosas sagradas, pero el extremo peligro en que se encuentran los atenienses induce a Nicias a dirigirse uno por uno a los comandantes de los trirremes y recordarles, entre otras cosas, a los dioses ancestrales (69.1-2). La batalla que sigue, consistente en el fútil intento de los atenienses de abrir una brecha a través del bloqueo de la flota enemiga, es de una violencia inusitada. Los atenienses que no han podido embarcarse se ven obligados a ser espectadores de una lucha de vida o muerte. Su participación se limita a una apasionada respuesta al sector del combate que pueden ver desde el lugar en que cada uno está: cuando ven a sus propios hombres superar al enemigo, cobran valor e invocan a los dioses; en el caso opuesto, pierden el coraje y, en apariencia, también su disposición a invocar a esos mismos dioses (71.3). Al desaparecer la esperanza, cesa la piedad (cf., asimismo, 75.7). El desastre de los atenienses les impide ocuparse con el cuidado amoroso habitual de sus muchos muertos, y ni siquiera pueden pedir a los vencedores la entrega

de los cadáveres de sus soldados (72.2): el contraste con las circunstancias en que Pericles pronunció su discurso fúnebre es sobrecogedor. La retirada hacia el interior de Sicilia se vuelve difícil y termina siendo imposible por una artimaña de Hermócrates, a la que este se ve obligado a recurrir a causa de que los siracusanos se niegan a seguir luchando durante la noche: da la casualidad de que deben celebrar un festival en honor de Heracles (73.2-74). Tucídides describe el miserable fin del ejército ateniense y sus comandantes —un acontecimiento que supera cualquier descripción— en la forma más adecuada posible.

Poco antes del fin mismo, Nicias dirige un discurso de aliento a sus tropas, citado por Tucídides en su totalidad; se trata del último discurso citado por completo que aparece en la obra. Nicias, todavía lleno de esperanzas, exhorta a sus soldados a tener fe. Declara con sinceridad que él está bastante peor que sus camaradas de armas, pese a que ha cumplido con los deberes acostumbrados para con los dioses y siempre ha sido justo y modesto con los seres humanos. Los atenienses tal vez hayan provocado la envidia del dios con su expedición, pero han recibido suficiente castigo por esto; ahora merecen la misericordia, más que la envidia del dios (77.1-4). Es obvio que la teología de Nicias difiere de la teología expuesta por los embajadores atenienses en Melos; más aún, se opone a ella. Según el propio Tucídides, Nicias habría merecido un destino mejor que el que le cayó en suerte, porque se había dedicado más que ningún otro de los contemporáneos del historiador al ejercicio de esa virtud que es elogiada y preconizada por la ley (86.5) —a diferencia de cualquier otro tipo de virtud, quizá más elevado—, pero su teología queda refutada por su destino. Casi resulta innecesario decir que la retirada sin esperanzas de los atenienses hacia el interior de Sicilia es acompañada de tormentas de truenos y lluvia, las cuales, aunque propias de la estación, son interpretadas por ellos como signos de calamidades todavía por venir (79.3).

La teología de Tucídides —si se nos permite usar esta expresión— se ubica en medio (en el sentido aristotélico) de la de Nicias y la de los embajadores atenienses en Melos.

El libro VIII, el último, es anticlimático. El significado de esta expresión depende, como es obvio, del carácter del clímax, es decir, en primer lugar, del carácter de los libros

VI-VII, y luego de toda la obra. Se ha sugerido de manera convincente que la peculiaridad del libro VIII se debe a que está inconcluso, quizá porque Tucídides murió sin haber podido completar la obra. Empero, esto no es más que una hipótesis plausible. La peculiaridad del libro VIII debe entenderse a la luz de la peculiaridad o las peculiaridades de la obra en su conjunto. La particularidad más notable de esta radica en los discursos de los personajes que se citan completos, y en su entrelazamiento con el relato de los hechos, así como con los discursos que simplemente se cuentan. En el libro VIII no hay discursos citados en su integridad. Sin embargo, una extensa sección del libro V tiene la misma característica: es la V, 10-84. La ausencia de discursos citados en esta sección acrecienta el poder y el impacto del diálogo de Melos (V, 85-112) y del relato de la expedición siciliana (VI-VII). ¿No aumenta todavía más ese poder y ese impacto por la ausencia de discursos citados en su integridad en el libro VIII? Acaso esta cuestión no sea más que otra hipótesis plausible, pero al menos tiene el mérito de ponernos a cubierto del peligro de confundir una hipótesis plausible, ratificada por una abrumadora mayoría, con una verdad demostrada.

Como los atenienses y sus enemigos mantienen sus inclinaciones —su celosa rapidez y su cauta lentitud, respectivamente— a pesar de lo ocurrido en Sicilia, los primeros están en condiciones de constituir una nueva fuerza poderosa y proteger la mayor parte de su imperio. Su ira inicial al enterarse del desastre siciliano se dirige también contra los adivinos y los augures, que habían confirmado sus esperanzas de conquistar Sicilia. Mas la reacción a largo plazo se inclina más bien por la frugalidad y la moderación y cierta forma de gobierno de los más ancianos. Puede dudarse, sin embargo, de lo ventajoso de cualquier esfuerzo de los atenienses si no hubiese habido fricciones o disenso entre sus enemigos. Por instigación de Alcibíades, una parte importante del Ática estaba bajo ocupación permanente de un ejército enemigo, comandado por el rey espartano Agis, y este era o se había convertido en un enemigo mortal de Alcibíades. Debido a que mandaba un ejército espartano, su poder en Esparta se había acrecentado y, de ese modo, había agravado u originado discrepancias con las demás autoridades espartanas. En consecuencia, Alcibíades tenía que depender del apoyo

de esas otras autoridades espartanas (5.3-4, 12.2 y 45.1). Pero había otra división dentro de la combinación enemiga que salvó a Atenas y —por increíble que parezca— en el mismo trance a Alcibíades, que había sido condenado a muerte por Atenas. La derrota ateniense en Sicilia había convertido al rey de Persia (y, con él, a su sátrapa Tisafernes) y a los espartanos en herederos reales o potenciales de la parte del imperio ateniense que estaba ubicada en Asia Menor y las islas cercanas. Tisafernes deseaba usar esos ricos recursos económicos, hasta entonces a disposición de Atenas, para servicio del rey. Este estado de cosas llevó naturalmente a una alianza espartano-persa, que Alcibíades pedía con suma urgencia. En tanto la guerra continuaba casi con la misma furia que antes, el *demos* de Samos se sublevó, con la ayuda de los atenienses, contra sus conciudadanos oligárquicos, a quienes mataron o expulsaron y les confiscaron sus propiedades (21). Además, mientras la guerra todavía se prolongaba, los peloponesios sintieron que su tratado con Tisafernes les daba menos de lo que tenían derecho a esperar; en consecuencia, se celebró un nuevo tratado de alianza entre las dos potencias. Un cambio en los mandos espartanos dejó al descubierto el conflicto latente entre Esparta y Persia. Los espartanos, que en ese entonces estaban negociando con Tisafernes, consideraron intolerable que los dos tratados entre Esparta y Persia devolvieran al rey de Persia el derecho a todas las tierras que él y sus antepasados habían poseído en otro tiempo, es decir, sobre todo, los territorios helenos que los griegos habían liberado del dominio persa. Tisafernes montó en cólera y se negó a continuar pagando las enormes sumas de dinero que había entregado hasta entonces para la armada peloponesia. En ese preciso momento, Alcibíades se vio obligado a buscar refugio junto a Tisafernes, a fin de protegerse de sus innumerables y poderosos enemigos de Esparta. Se puso resueltamente de su lado contra los espartanos, y se convirtió en su maestro en todas las cosas, en especial respecto de la moderación: Tisafernes tenía que reducir la paga de los marinos peloponesios, tan elevada que los inducía a cometer todo tipo de tropelías y a arruinar su cuerpo (45.1-2). Alcibíades, de triste fama por su *hybris* y su incontinencia, oficiando de maestro de moderación y continencia: si esta no es la más grande o más conmovedora *peripeteia* registrada en

la obra de Tucídides, con seguridad es la más sorprendente. Puede aplicarse a la oportuna conversión de Alcibíades, casi con igual derecho, lo que un crítico antiguo señaló con referencia al relato de Tucídides sobre Cilón (I, 126.2 y sigs.): aquí, el león rió.

Políticamente, la instrucción más importante que Alcibíades dio a Tisafernes fue que impidiera la victoria de los peloponesios o los atenienses: Persia podría controlar con facilidad una Grecia dividida. Si Persia tuviera que optar entre las dos potencias griegas, debería preferir a Atenas, que constituía para ella un peligro menor que los peloponesios. De este modo, Alcibíades preparó al mismo tiempo su reconciliación con los atenienses, porque consideraba que estos podrían volverse hacia él si Tisafernes parecía ser su amigo. Pero esta solución requería que el régimen ateniense pasara de una democracia a una oligarquía: no podía esperarse que el rey persa depositara su confianza en una democracia. Algunos atenienses muy influyentes adhirieron al plan de convocar a Alcibíades y abolir la democracia. La oposición popular se silenció con la expectativa del pago que entregaría el rey persa. Conectada con la conspiración de Alcibíades, pero en cierta medida independiente de ella, se desarrolló una conspiración antidemocrática entre los estratos más altos del ejército ateniense asentado en Samos, con la consecuencia de que la totalidad de esa fuerza adhirió a la abolición de la democracia y la convocatoria de Alcibíades. Los atenienses de Samos enviaron una embajada a Atenas, al mando de Pisandro. En la ciudad había considerable oposición a convocar a Alcibíades, sobre todo por el hecho de que había sido condenado a muerte a causa de su impiedad. Sin embargo, la oposición fue incapaz de proponer una alternativa que pudiera salvar a Atenas, por lo cual Pisandro les dijo con claridad que «no había nada» excepto hacer más oligárquico el gobierno (53.3). Esta declaración de Pisandro —escasas seis líneas— es el único discurso directo citado en el libro VIII. Esto no significa necesariamente que sea el enunciado más importante de un personaje tucidideano que aparece en el último libro, pero subraya claramente, en especial si se lo toma en conjunción con la ausencia de todo discurso citado de Alcibíades, la peculiaridad más notable de ese libro: su carácter anticlimático, como se explicó con anterioridad. También debería señalarse la relativa abun-

dancia de tratados de alianza citados en toda su extensión (18, 37 y 58), en contraposición con la completa ausencia de discursos propiamente dichos citados en su integridad.

Los atenienses de mentalidad oligárquica, diferentes de Alcibíades, si no por completo sus enemigos, establecieron una oligarquía en Atenas y en todos los demás lugares donde pudieron hacerlo dentro del imperio ateniense. Pero los aliados o los súbditos de Atenas estaban menos ansiosos de tener una oligarquía que de ser independientes de esa ciudad. El régimen establecido entonces en Atenas fue el gobierno de cinco mil hombres, que eran los más capaces de ayudar a la ciudad con sus bienes y su propia persona. Esto significaba, de hecho, que sólo los miembros del núcleo oligárquico tenían derecho a participar en el gobierno y ejercían una dominación violenta. A propuesta de Pisandro, el gobierno real se confirió a cuatrocientos de esos cinco mil hombres. El establecimiento de este régimen en Atenas fue un logro notable, obra de algunos de los atenienses más capaces y sobresalientes. Los gobernantes oligárquicos, como es natural, reforzaron su dominio mediante plegarias y sacrificios a los dioses (70.1). Cambiaron muchas de las medidas tomadas durante la democracia, pero no hicieron volver a quienes habían sido exiliados, para no verse obligados a llamar a Alcibíades en particular. Trataron de entablar negociaciones con Agis; su objetivo era la paz con Esparta, más que con Tisafernes. Pero no consiguieron nada. Además, el ejército ateniense de Samos derrocó a la oligarquía del lugar. Los jefes democráticos obligaron a los soldados y en especial a los de tendencia oligárquica, mediante los más solemnes juramentos, a aceptar la democracia y continuar la guerra con los peloponesios (75.2). Estaban en favor del regreso de Alcibíades y su consecuencia: la alianza con el rey de Persia. Esta propuesta fue adoptada por la asamblea de los soldados de Samos, con el resultado de que Alcibíades se unió a los atenienses en dicha isla. Dirigió entonces un discurso a esa asamblea —del cual Tucídides informa—, que exagera con la mayor fuerza posible los argumentos favorables a sí mismo y su política (81.2-3). A continuación se lo eligió general para que prestara servicio junto con los anteriores. Ahora estaba en condiciones de atemorizar a los atenienses con su supuesta o verdadera influencia sobre Tisafernes, y a este, con su poder sobre el ejército ateniense. Fue

en esta grave situación cuando Alcibíades pareció por primera vez beneficiar a su patria no menos que cualquier otro hombre, al impedir un intento mal concebido de los atenienses de Samos de dejar esa isla y navegar directamente hacia el Pireo. De hecho, en ese tiempo no había nadie fuera de él capaz de refrenar a la multitud. Alcibíades abolió el gobierno de los cuatrocientos, al mismo tiempo que mantenía o, mejor, restauraba el gobierno de los cinco mil. Precisamente en este momento, mientras estallaba en Atenas el más agudo conflicto cívico, los atenienses sufrieron una severa derrota naval en las cercanías de la ciudad; la situación era todavía más grave que la registrada inmediatamente después del desastre de Sicilia. Pero mostraron una vez más su antiguo valor y su resistencia. El gobierno de los cinco mil, es decir, el gobierno de los hoplitas, quedó firmemente establecido. Entonces, los atenienses tuvieron, por primera vez durante la vida de Tucídides, un buen régimen: un tipo adecuado de mezcla de oligarquía y democracia. En forma simultánea con esta saludable revolución, se convocó formalmente a Alcibíades (96-97) y con ello se restauró la esperanza en la salvación de Atenas. Esta esperanza se desvaneció, así como se habían desvanecido otras referidas por Tucídides, pero no por culpa de Alcibíades. Jenofonte cuenta en sus *Helénicas* cómo quedó en la nada. Parece haber una conexión, que Tucídides no hace explícita, entre el primer buen régimen ateniense que existió en vida de él y el predominio no cuestionado de Alcibíades.

5. La *Anábasis* de Jenofonte*

Al parecer, en la actualidad hay acuerdo unánime en considerar la *Anábasis* como el libro más hermoso de Jenofonte. No discuto este juicio. Me limito a preguntarme cuáles son sus fundamentos. Es obvio que la pregunta es razonable; en el siglo XIX, no pocos hombres juiciosos habrían asignado el lugar más alto entre los escritos de Jenofonte a sus *Memorabilia*, y no a la *Anábasis*. En otras palabras, el hecho de que consideremos que la *Anábasis* es el libro más hermoso de Jenofonte no prueba aún que el autor compartiera ese juicio. Antes de poder coincidir con la opinión predominante o diferir de ella, tendríamos que saber qué significaba el libro para Jenofonte, deberíamos conocer su lugar y su función dentro del corpus jenofóntico, y con ello, posiblemente, toda la belleza de la *Anábasis*. Quizás hayamos respondido a nuestra pregunta sin quererlo ni pensarlo, pero sí verazmente, al hablar de la *Anábasis* de Jenofonte, del ascenso de Jenofonte.

El verdadero título del libro es el «Ascenso de Ciro», es decir, la expedición de Ciro el joven desde la llanura costera hasta el interior de Asia. Esta denominación es desconcertante, porque el ascenso de Ciro llegó a su fin en la batalla de Cunaxa, en la cual fue derrotado y muerto; el relato del ascenso abarca, a lo sumo, el primero de los siete libros de la *Anábasis*. El título de la *Anábasis* no es la única denominación engañosa de las obras de Jenofonte: la *Ciropedia* [«La educación de Ciro»] se ocupa de toda la vida de Ciro el Grande, mientras que su educación es examinada únicamente en el primer libro; los *Memorabilia* contienen lo que Jenofonte

*** Leo Strauss dejó este trabajo, titulado «Xenophon's *Anabasis*», en forma manuscrita. Joseph Cropsey, con la ayuda de Jenny y Diskin Clay, lo transcribió con el mayor cuidado posible. Se publicó por primera vez en *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 4(3), 1975.**

recuerda de la justicia de Sócrates, y no sus propias experiencias memorables.

La *Anábasis* se inicia del siguiente modo: «De Darío y Parisátide nacieron dos hijos, de los cuales el mayor era Artajerjes y el más joven Ciro». La historia empieza como si estuviera dedicada a un incidente memorable en la familia real de Persia. Este comienzo nos hace ver que ese reino, en apariencia la monarquía más fuerte, era de hecho una diarquía en la cual la preferencia de la reina por su hijo menor tuvo las más graves consecuencias. Sin embargo, si bien la *Anábasis* nos cuenta gran cantidad de cosas sobre Persia, dice muy poco acerca de su familia real; no puede decirse que esté dedicada a Persia, ni siquiera al conflicto que la opone a Grecia, salvo de manera incidental.

Por desconcertantes y hasta engañosos que sean el título y el comienzo de la *Anábasis*, la identidad de su autor no es menos enigmática. Cuando Jenofonte, en apretada síntesis, recopila en su obra histórica, las *Helénicas*, los acontecimientos narrados en la *Anábasis*, atribuye el relato de esos sucesos a Temistógenes de Siracusa (III, 1.1-2). Nada se sabe de este, ni siquiera que haya vivido alguna vez. Es lícito suponer que Temistógenes de Siracusa es un seudónimo de Jenofonte de Atenas. En la *Anábasis*, Jenofonte habla de sus sobresalientes acciones y discursos sólo en tercera persona; en apariencia, desea mantener este tipo de conveniente anonimato tanto como le sea posible. Siracusa y Atenas eran las potencias comerciales y navales más destacadas de Grecia; podría pensarse que Jenofonte significa «asesino de extranjeros», mientras que Temistógenes es la «progenie del Derecho»: parecería, quizá, que Temistógenes es un Jenofonte algo idealizado. En el mismo contexto en que hace referencia a él, Jenofonte cita el nombre del almirante espartano a quien los éforos ordenaron ayudar a Ciro en su expedición; su nombre era Samio. Cuando lo menciona en la *Anábasis* (I, 4.2), Jenofonte lo llama Pitágoras. No sería sorprendente que el autor de los *Memorabilia*, al oír el nombre de «Samio», pensara de inmediato en Pitágoras, el más famoso filósofo de Samos.

En la *Anábasis*, Jenofonte sólo aparece en el centro de la escena al principio del libro III. Veamos primero qué nos dicen de él y de su intención los primeros dos libros, mediante la observación de ciertas peculiaridades de su manera de es-

cribir. Como era de esperar, dirá todo lo necesario tanto de la causa como de las circunstancias del ascenso de Ciro, pero no es probable que omita cosas dignas de ser mencionadas que le hayan llamado la atención en ocasión de ese ascenso, aunque no arrojen una luz directa sobre él. Aun así, es dudoso que lo que dice en particular acerca de la fauna y la flora de los países que atravesaba no estuviera motivado por su interés en las provisiones para el ejército y su preocupación al respecto.

Con el objeto de eludir la caída en desgracia e incluso el peligro de muerte que lo amenazaba a manos de su hermano el rey, para quien se había convertido en sospechoso, Ciro resolvió tomar el trono; con este propósito, reunió en secreto un ejército consistente en diferentes contingentes de mercenarios griegos, por no hablar de las tropas persas cuyo mando le había confiado su hermano. Para su marcha al interior encontró un pretexto plausible a los ojos del rey, pero que no engañó al sátrapa Tisafernes, leal al monarca. Jenofonte menciona como etapas más importantes del camino las ciudades que describe con una fórmula convencional, que es susceptible de variaciones características. Las primeras ciudades mencionadas son «habitadas, prósperas y grandes». En el presente contexto (I, 2), la expresión convencional aparece tres veces, mientras que la descripción de ciudades como «habitadas», con la omisión de «prósperas y grandes», se registra cinco veces; en un caso, la ciudad en cuestión se describe simplemente como «la última ciudad de Frigia». El significado de este procedimiento se aclara con la descripción de Tarso como una ciudad grande y próspera; como se dice inmediatamente después, no estaba habitada: sus habitantes habían escapado al aproximarse el ejército de Ciro. En el caso de la última ciudad de Frigia, nos preguntamos si no estaría deshabitada incluso antes de que circulara el rumor de la llegada de Ciro. Hasta aquí está claro lo siguiente: la expresión convencional indica el caso normal u óptimo; las variaciones indican los diversos estados de deficiencia. Como consecuencia de ello, en muchos casos, Jenofonte no está obligado a hablar expresamente de defectos y su tono general es menos duro, más amable de lo que habría sido de otro modo; se permite o se obliga a hablar, en la medida de lo posible, más en términos de elogio que de censura.

La ciudad habitada, próspera y grande es el primer ejemplo, en sí mismo sin significación, de una práctica de gran importancia. Pensemos sobre todo en las virtudes. En una cantidad de ocasiones, Jenofonte proporciona listas de virtudes. A partir de ellas se puede construir con facilidad una lista general de todas las virtudes que él juzga como tales. Al describir el carácter de un hombre que no era admirable en cada uno de los aspectos, pero en conjunto merecía elogio, le basta con no mencionar las virtudes de las que carecía el individuo en cuestión; no necesita hablar en forma explícita de su imperfección o imperfecciones. Sólo mencionaremos aquí su silencio sobre la piedad de Ciro en el elogio de este (I, 9).

El segundo recurso jenofóntico que debe analizarse en este punto es su uso de *legetai* (se dice que él o ella. . .). No es igual decir que un ser humano posee determinadas cualidades y que las posea de hecho. Artajerjes y Ciro son presentados como los hijos de Darío y Parisátide. Cuando Jenofonte habla de los padres de Ciro el Grande, en la *Ciropedia* (I, 2.1), señala que, según se dice, Ciro era hijo de Cambises y que hay acuerdo en que su madre fue Mandanes. ¿La paternidad de Darío se conocía en mayor grado que la de Cambises? ¿Y de qué modo? ¿Ayuda esto a explicar la preferencia de Parisátide por Ciro? No lo sabemos. No debemos buscar la razón por la cual se dijo que Ciro había tenido relaciones con Epiaxa, la mujer del rey de los cilicios (I, 2.12). Cuando Jenofonte habla de una ciudad situada cerca del río Marsias, refiere: «Se dice que allí Apolo desolló a Marsias, después de haberlo derrotado cuando este lo desafió a competir en torno a la sabiduría, y que colgó su piel en la cueva de la cual manan las fuentes [del río Marsias]. (. . .) Se dice que Jerjes erigió allí [magníficos edificios] cuando regresó de Grecia, después de haber sido derrotado en esa batalla» (I, 2.8-9). Jenofonte trata aquí un relato mítico y otro no mítico como igualmente fidedignos o no fidedignos. El conflicto entre Apolo y Marsias fue provocado en forma insensata por este último, que recibió un condigno castigo; el conflicto entre Jerjes y los griegos fue provocado de manera imprudente por Jerjes, quien, por supuesto, recibió un castigo mucho menos severo: el objeto del conflicto entre Jerjes y los griegos no era la sabiduría. El tratamiento paralelo de las dos historias atrae nuestra atención hacia el tema amplio y en

cierta forma general de «los dioses y los hombres». Sin embargo, en sentido estricto este tema no es general, ni mucho menos omnicomprensivo, a causa de la equivocidad del término «dioses». Por ejemplo: «Los sirios sostenían que los peces grandes y mansos del río Calo eran dioses, y no permitían que nadie los dañara, ni a las palomas» (I, 4.9). ¿También los griegos consideraban dioses a esos dioses sirios? ¿O sólo eran verdaderos dioses aquellos que los griegos calificaban de tales? ¿Y Jenofonte, en particular, consideraba dioses a estos últimos? Hay, sin duda, un acuerdo muy importante en este tema entre los griegos y los persas, sobre todo en lo que atañe a sacrificios y juramentos (I, 8.16-17; II, 2.9). El conflicto entre persas y griegos después de la muerte de Ciro gira, precisamente, en torno a la cuestión de cuál de las dos partes rompió el tratado sellado con un solemne juramento. Cuando se dirige a Tisafernes, el general griego Clearco da por sentado que ambos coinciden respecto de la santidad de los juramentos y su fundamento: el gobierno universal de los dioses (II, 5.7, 20-21 y 39). Cuando el ejército de Ciro logró cruzar el río Éufrates a pie, la gente del lugar consideró divino el acontecimiento; que el río se retirara simplemente ante Ciro era una señal de que ese hombre habría de ser el rey. La premonición no tardó en resultar falsa, así como demostró serlo la interpretación que Ciro hizo de las predicciones del adivino griego (I, 4.18 y 7.18-19).

Los puntos que hemos planteado o indicado confluyen al final del libro II. Jenofonte ha contado cómo la mayoría de los generales (*strategoi*) griegos y no pocos de los capitanes (*lochagoi*) fueron asesinados a traición por los persas, y ahora describe el carácter de los generales asesinados. Uno de ellos, el tesalio Menón, aparece como un hombre de increíble perversidad: no sólo era un embaucador, mentiroso y perjuro, sino que se enorgullecía de esas características y ridiculizaba a los hombres que eran lo bastante tontos como para convertirse en sus víctimas. Fue este Menón quien, en una situación crítica, decidió que sus compatriotas griegos siguieran a Ciro contra el rey (I, 4.13-17). Era amigo y huésped de Arieo, el comandante de las tropas persas de Ciro, que después de la muerte de este traicionó a su contingente griego ante el rey persa (II, 1.5, 2.1 y 4.15). Clearco, de todos modos, sospechaba que Menón era responsable de la entrega de sus camaradas oficiales a los persas,

mientras que Arieo hace responsable al ya asesinado Clearco, al tiempo que afirma que Menón y Próxeno, por haber denunciado la conjura de Clearco, reciben grandes honras del rey (II, 5.28 y 38). Sea como fuere, Jenofonte termina su exposición sobre Menón del siguiente modo: «Mientras que los generales compañeros de Menón fueron asesinados por haber hecho campaña contra el rey junto con Ciro, él no corrió esa suerte aunque había hecho las mismas cosas, pero después de la muerte de los demás generales el rey se vengó de él matándolo, no como a Clearco y los otros, que fueron decapitados —según se cree, esta es la muerte más rápida—, sino que, después de torturarlo en vida durante un año, se dice que le dio el fin digno de un hombre malvado» (II, 6.29). El rey de Persia castigó con extrema severidad a ese general griego cuyo crimen, cuyo perjurio, cuyo quebrantamiento de solemnes juramentos, eran muy beneficiosos para él; Menón fue castigado por su impiedad no por ningún dios, sino por el beneficiario humano de su crimen. Pero de esto «se dice» que fue así. Baste con señalar que, en tanto que en el caso de los otros generales asesinados Jenofonte nos cuenta qué edad tenían cuando murieron, guarda silencio sobre este aspecto en el caso de Menón. La premisa implícita de la justicia o la magnanimidad del rey de Persia es tan creíble como la de la venganza de los dioses por el perjurio. Por medio de la oración citada con un «se dice», Jenofonte está autorizado a presentar las cosas —todas las cosas, «el mundo»— como más grandiosas y mejores de lo que son (cf. Tucídides, I, 21.1), mientras indica, al mismo tiempo, la diferencia entre la verdad desnuda y el ornamento. No ha conseguido, por cierto, mitigar su áspera condena de Menón —¿qué utilidad habría tenido atenuarla?—, pero sí hablar en líneas generales elogiosamente, y no en términos de reprobación.

Con una pequeña exageración, puede decirse que el libro II termina con Menón y el libro III comienza con Jenofonte en el centro de la escena. De todos modos, el final del libro II y el comienzo del libro III se leen como si pretendieran destacar el contraste entre Menón y Jenofonte, entre el archivillano y el héroe. Queda por ver si Menón es, en verdad, la contrapartida de Jenofonte en la *Anábasis*.

En su primera enumeración de los contingentes griegos del ejército de Ciro, Jenofonte menciona a los generales de

esos contingentes en este orden: 1) Clearco de Esparta, 2) Aristipo el tesalio, 3) Próxeno el beocio y 4) Soféneto el estinfalio y Sócrates el aqueo (I, 1.9-11); aquí no se menciona a Menón, porque se había unido a la expedición de Ciro después de que esta comenzó su marcha tierra adentro (I, 2.6). De todos modos, bien puede decirse que el contingente dirigido por Próxeno, y en consecuencia este mismo, ocupan el lugar central en la enumeración inicial. Cuando describe los caracteres de los generales griegos al final del libro II, Jenofonte sólo habla extensamente de tres de ellos: Clearco, Próxeno y Menón (II, 6); una vez más, Próxeno está en el centro. ¿Por qué merece ese lugar?

Veamos lo que hemos sabido acerca de Jenofonte en los dos primeros libros. No debería ser necesario decir que el «yo» de quien se dice que ha dicho o escrito o pensado algo en la *Anábasis* (I, 2.5; 9.22, 28; II, 3.1; 6.6), a menos que sea en la cita de un discurso explícitamente atribuido a Jenofonte, no puede ser identificado con este por nadie que tenga un sincero respeto por nuestro autor, sino sólo con Temistógenes de Siracusa. Jenofonte mismo aparece tres veces en estos libros. En primer término, se acerca a Ciro, que acierta a pasar a su lado a caballo mientras inspecciona los dos ejércitos enfrentados, y le pregunta si tiene alguna orden para darle; Ciro le ordena contar a todo el mundo que los sacrificios son favorables y que las entrañas de las bestias sacrificadas están perfectas. Jenofonte también es lo bastante afortunado como para satisfacer la curiosidad de Ciro respecto de un punto similar (I, 8.15-17). Esta conversación es importante, no tanto porque ocurra poco antes de la batalla fatal, sino porque es el único intercambio entre ambos registrado por Jenofonte, así como hay un solo intercambio entre él y Sócrates en los *Memorabilia*; el primero se refiere a sacrificios, el segundo alude a los peligros inherentes a besar a jóvenes apuestos. Cuando Jenofonte aparece por segunda vez en la *Anábasis*, está en compañía de Próxeno (II, 4.15); cuando lo hace por tercera vez, lo acompañan otros dos generales (II, 5.37, 41). En el segundo caso, Próxeno está una vez más, de algún modo, en el centro.

Empero, no debemos pasar totalmente por alto una ocasión en que, por cierto, no se menciona a Jenofonte por su nombre, pero bien puede haber estado aludido. Después de la batalla de Cunaxa, cuando Ciro ya había muerto pero

sus mercenarios griegos habían logrado la victoria, el rey envió heraldos a los griegos, uno de ellos el traidor griego Falino, con el pedido de que entregaran las armas. El principal orador de los griegos es, de hecho, el ateniense Teopompo, quien explica a Falino que las únicas cosas buenas que poseen son las armas y la virtud, pero que su virtud no les serviría de nada sin las armas; con la ayuda de sus armas, incluso podrían luchar con los persas por las cosas buenas de estos. Tras escucharlo, Falino se ríe y dice: «Te pareces a un filósofo, muchacho, y hablas con gracia» (II, 1.13-14). La tesis de Teopompo es idéntica a la de Aristóteles, que conocemos muy bien: la virtud, en especial la virtud moral, necesita de equipamiento externo (*Ética a Nicómaco*, 1178*a*23-25, 1177*a*27-34; compárese *Memorabilia*, I, 6.10, y *Económico*, II, 1-4). Pronto quedará de manifiesto por qué Jenofonte debe aparecer por un momento bajo la apariencia de Teopompo («enviado de Dios»).

Después del asesinato de sus generales y de muchos de sus capitanes, los griegos se sentían totalmente desanimados cuando consideraban la situación en que se encontraban; sólo unos pocos de ellos estaban en condiciones de comer, avivar un fuego o recurrir a sus armas. A pesar o a causa de esto, todos ellos se dispusieron a descansar durante la noche, con una excepción: «Había en el ejército un tal Jenofonte de Atenas, que venía con la expedición sin ser general, capitán o soldado de ningún tipo, pero Próxeno, que había sido su invitado por largo tiempo, lo había mandado buscar a su casa. Le prometió que, de acudir, lo haría entablar amistad con Ciro, de quien Próxeno mismo decía que lo consideraba mejor para él que su propia patria». Ahora empezamos a entender por qué se asigna a Próxeno un lugar central: era quien había sugerido a Jenofonte unirse al ejército de Ciro (III, 1.1-4). Próxeno no sentía, pues, un apego incondicional por Beocia ni, ya que estamos, por Grecia; en cierto sentido, era un desarraigado. En apariencia, no tenía duda de que Jenofonte no sentía una adhesión incondicional hacia Atenas y ni siquiera hacia Grecia, ni de que también él era, hasta cierto punto, un desarraigado, aunque no dice por qué era así. ¿A quién o a qué, entonces, estaba apegado Próxeno? Desde muy joven había deseado llegar a ser un hombre capaz de hacer grandes cosas, y por esa razón pagó por su instrucción a Gorgias de Leontino. Después de su re-

lación con Gorgias, llegó a creer que ya estaba en condiciones de gobernar y, por ser amigo de los principales hombres, que no era inferior a ellos en cuanto se tratara de retribuirles los beneficios recibidos; con este estado de ánimo se unió a Ciro. Pensó que merced a sus acciones junto a Ciro adquiriría renombre, gran poder y mucho dinero, pero estaba obviamente interesado en conseguir estas cosas sólo por medios justos y nobles. Era capaz, por cierto, de mandar a caballeros, pero incapaz de inspirar en los soldados pavor y miedo a su persona: evidentemente, temía que los soldados lo odiaran; pensaba que, para ser un buen jefe y [ser] considerado como tal, bastaba con que se elogiara a quien actuaba bien y que no se alabara a quien actuaba injustamente (II, 6.16-20). Próxeno y Jenofonte, en contraste con Menón y hasta con Clearco, eran caballeros afables. Próxeno parecía sentir mayor interés por la noble adquisición de fama, gran poder y gran riqueza en cualquier lugar de la Tierra que por su patria. Jenofonte se distinguía con claridad de Próxeno por ser más duro, más taimado y más ingenioso. Nos sentimos tentados de atribuir esta diferencia a la diferencia entre sus maestros, Gorgias y Sócrates. Pero Gorgias también fue maestro de Menón. La dificultad no puede disiparse mediante la afirmación de que Sócrates era un filósofo y Gorgias un sofista, porque, ¿cómo sabemos que Gorgias era un sofista, según Jenofonte o Sócrates? (cf. Platón, *Menón*, 70*a*5-*b*2, 95*b*9-*c*8, 96*d*5-7; cf. *Gorgias*, 465*c*1-5.) Sin embargo, esto puede decirse a ciencia cierta: es probable que esta diferencia entre Próxeno y Jenofonte esté vinculada con la familiaridad de Jenofonte con Sócrates. ¿Debemos entonces entender a Jenofonte —el Jenofonte presentado en la *Anábasis*— a la luz de Sócrates?

Cuando Jenofonte leyó la carta de Próxeno, se comunicó con Sócrates de Atenas con motivo del viaje. (Sócrates es llamado aquí «Sócrates de Atenas», porque Jenofonte de Atenas no es el escritor.) Jenofonte era obviamente consciente de la gravedad del paso que pensaba dar y, por lo tanto, buscó el consejo de un hombre más anciano y más sabio. Sócrates sospechaba que Jenofonte podía verse en dificultades con la ciudad si entablaba amistad con Ciro, pues se creía que este había combatido con ardor junto a los espartanos, en contra de Atenas, en la Guerra del Peloponeso. Pero, por supuesto, él no lo sabía. Tampoco su *daimonion* le daba nin-

guna guía, o, si lo hizo, no tenía autoridad alguna para la ciudad, por no hablar del hecho de que su veredicto podría ser discutible (cf. Platón, *Teages*, 128*d*8-*e*6). En consecuencia, aconsejó a Jenofonte que fuera a Delfos y se comunicara con el dios acerca del viaje. Jenofonte siguió ese consejo y le preguntó a Apolo en Delfos a qué dios debía ofrecer sacrificios y oraciones para hacer del modo más noble y mejor el viaje proyectado y, después de haber realizado acciones nobles, regresar a salvo. Apolo le dijo a qué dioses debía ofrecer sacrificios. Jenofonte no nos dice por qué Apolo no le proporcionó ninguna guía respecto del dios o los dioses a quienes debía dirigir plegarias. A su regreso a Atenas, de inmediato relató a Sócrates lo sucedido. Sócrates estaba algo desconcertado: en lugar de preguntarle primero al dios si lo mejor para él era hacer el viaje o permanecer en Atenas, Jenofonte había decidido por sí solo ir a preguntarle cómo podía hacer el viaje del modo más noble. Jenofonte debía creerse capaz de resolver con su propio criterio y sin ayuda la cuestión acerca de si convertirse en amigo de Ciro era en sí mismo deseable y, en particular, si la reacción de los atenienses merecía tenerse en cuenta, pero que ningún ser humano podía saber si el viaje resultaría beneficioso para él (cf. *Memorabilia*, I, 1.6-8; cf. *Helénicas*, VII, 1.27). Quizá Jenofonte, a diferencia de Sócrates, era imprudente al subestimar la reacción hostil de la ciudad de Atenas ante su amistad con Ciro. Sócrates se limitó a responder que, después de haber hecho a Apolo la segunda pregunta, o pregunta secundaria, debía hacer lo que el dios le había ordenado. En consecuencia, Jenofonte ofreció sacrificios a los dioses que Apolo había mencionado y partió de Atenas (III, 1.5-8): acerca de las plegarias, guarda tanto silencio como Apolo.

Los acuerdos y desacuerdos entre Jenofonte y Sócrates respecto del oráculo hacen que nos sea mucho más necesario volver a la pregunta sobre si el Jenofonte presentado en la *Anábasis* debe entenderse a la luz de Sócrates; en otras palabras, cuál es exactamente la diferencia entre los dos hombres. Jenofonte era un hombre de acción: se ocupaba de asuntos políticos en el sentido corriente del término, mientras que Sócrates no lo hacía, pero sí enseñaba a sus compañeros las cosas de la política, con el acento puesto en la estrategia y la táctica (*Memorabilia*, I, 2.16-17; 6-15; III, 1). En simples términos prácticos, el significado de esta dife-

rencia aparece cuando recordamos los tres fines que Próxeno perseguía tan noblemente: un gran nombre, gran poder y mucho dinero. Sócrates, lo sabemos, era muy pobre pero de ninguna manera se sentía insatisfecho en esa condición. En lo que atañe a Jenofonte, volvió de la expedición de Ciro en circunstancias muy cómodas (V, 3.7-10), lo cual prueba que ejerció con éxito el arte económica, en el sentido habitual de la expresión. Mas ello implica que Jenofonte, a diferencia de Sócrates, deseaba riquezas, aunque, por supuesto, una riqueza moderada y adquirida con nobleza. En este sentido, se parece más a Iscómaco —que enseñó a Sócrates el arte económica, no ejercida por este— que al propio Sócrates; Jenofonte también nos hace pensar en su contemporáneo y amigo Critóbulo, a quien Sócrates trató de enseñar el arte económica, pero en este caso Jenofonte no aclara si Sócrates tuvo algún éxito (cf. *Económico*). Difícilmente exageremos si decimos que el principio que individualiza a Jenofonte en la *Anábasis* salta a la vista en el contraste entre él y Sócrates, y no en el contraste con Próxeno, por no decir ni una palabra más de Menón.

Ciro engañó a Jenofonte, al igual que a Próxeno, acerca del propósito de su expedición; no dijo a nadie una palabra sobre su plan de destituir o matar al rey, salvo a Clearco, el general más renombrado bajo su mando. Sin embargo, una vez que el ejército llegó a Cilicia, todos vieron que la expedición iba dirigida contra el rey. No obstante, la mayoría de los griegos —Jenofonte era uno de ellos— no abandonó a Ciro, para no avergonzarse frente a los demás o frente al jefe persa. Jenofonte estaba tan descorazonado como todos los otros después de la traición de los persas, pero entonces tuvo, durante un breve adormecimiento, un sueño muy sorprendente. Un rayo caía sobre la casa de su padre y la quemaba por completo, de modo que nadie podía escapar. Este sueño fue, en cierto sentido, reconfortante: Jenofonte parecía ver una gran luz procedente de Zeus; pero, por otra parte, Zeus es un rey y tal vez quisiera mostrar mediante un sueño qué les esperaba a quienes osaran atacar al rey de Persia (III, 1.9-12; cf. I, 3.8, 13, 21; 6.5, 9; II, 2.2-5). El sueño devuelve a Jenofonte, y sólo a Jenofonte, a sus cabales: debe hacer algo y de inmediato. Se levanta y convoca ante todo a los capitanes de Próxeno. Les dirige un discurso que se cita en su totalidad y en el cual explica, con claridad y energía, los peligros a

los que están expuestos, así como los grandes beneficios a que se hacen acreedores los griegos, por la traición de los persas: ahora, los griegos ya no están bajo la obligación de cumplir el tratado; pueden, sin ofensa a la justicia, tomar cuanto y como quieran de las posesiones de los persas. Los jueces de la disputa son los dioses, que estarán de parte de los griegos, como es razonable suponer, porque los persas quebrantaron el juramento, mientras que los griegos lo mantuvieron estrictamente. Este discurso, en el cual Jenofonte menciona cinco veces a los dioses, termina con una promesa de plena cooperación a los capitanes, y aún más: si desean que los comande, no usará su juventud como pretexto para rechazar la jefatura. Naturalmente, se lo elige como jefe, es decir, como sucesor de Próxeno, con la unanimidad de todos los que son de hecho capitanes e incluso griegos (III, 1.12-26). Este es el comienzo del ascenso de Jenofonte: mediante un único discurso, pronunciado en el momento adecuado y en la forma correcta, ha pasado de ser un don nadie a general.

A continuación, los capitanes de Próxeno reúnen a los generales y a otros altos comandantes que han sobrevivido al baño de sangre, de todos los contingentes griegos. Al presentarlo, el más viejo de los capitanes de Próxeno pide a Jenofonte que repita ante esa asamblea más augusta lo que ha dicho a los capitanes de Próxeno, pero aquel no se limita a repetirse. También este segundo discurso se reproduce en su totalidad. Ahora, Jenofonte pone el acento en que la salvación de los griegos depende en forma decisiva del talante y la conducta de los comandantes; deben actuar como modelo para los soldados. En consecuencia, lo más urgente es reemplazar a los comandantes asesinados, porque todo, especialmente en la guerra, depende del buen orden y la disciplina. En este discurso se menciona a los dioses sólo una vez. Los oficiales proceden entonces a elegir cinco nuevos generales: uno de ellos es Jenofonte (III, 1.32-47).

Poco después de esa elección, al despuntar un nuevo día, los comandantes deciden convocar una asamblea de los soldados. En primer lugar se dirige brevemente a ellos el general espartano Quirísofo, y luego, el arcadio Cleanor, a quien Jenofonte ha asignado el lugar central en su enumeración de los generales recién elegidos (III, 1.47). El discurso de Cleanor, que es casi dos veces más largo que el de Quirísofo,

se dedica a contar una vez más la traición de los persas, sobre la cual el orador anterior ha guardado silencio. Consecuentemente, Quirísofo se ha referido a los dioses sólo una vez, pero Cleanor lo hace cuatro veces. Sin embargo, sus discursos sirven apenas de preludio al que Jenofonte dirige a esta muy augusta asamblea, ante la cual aparece ataviado de la forma más majestuosa posible: deseaba usar una vestimenta adecuada tanto para la victoria como para la muerte en el campo del honor. Mientras se refiere a las muchas y magníficas esperanzas de salvación que pueden tener si libran una guerra despiadada contra sus enemigos, un hombre estornuda. De inmediato, todos los soldados, como movidos por un único impulso, reverencian al dios (cf. Aristófanes, *Caballeros*, 638-45). Jenofonte se aferra con firmeza y sin falsa vergüenza a la oportunidad que se le presenta: interpreta el estornudo como un presagio de Zeus Salvador y propone que se comprometan a ofrecer sacrificios a ese dios no bien lleguen a una tierra amiga, pero también que hagan la promesa de ofrecer sacrificios a los demás dioses, de acuerdo con las posibilidades de cada hombre. Pone a votación esta propuesta y se la aprueba por unanimidad. A continuación, los asambleístas formulan sus promesas y cantan. Después de este piadoso comienzo, Jenofonte inicia su discurso explicando qué entiende por las muchas y magníficas esperanzas de salvación que tienen los griegos. Esas esperanzas se basan, en primer lugar, en que han mantenido los juramentos pronunciados ante el dios, en contraste con el perjurio cometido por el enemigo; en consecuencia, es razonable suponer que los dioses se opondrán a los persas y serán aliados de los griegos, y los dioses, desde luego, pueden ser de enorme ayuda si lo desean. Jenofonte aviva todavía más las esperanzas de los griegos al recordarles que sus antepasados, con ayuda de los dioses, se liberaron de los persas en las Guerras Médicas. Además, pocos días atrás, los contingentes griegos de Ciro derrotaron a los persas, mucho más numerosos, con ayuda de los dioses y cuando el premio era el gobierno real de Ciro: pero ahora el premio es la salvación misma de los griegos. Llegado a este punto, Jenofonte deja de mencionar a los dioses. Como orador, en su tercer discurso habla once veces de los dioses, mientras que en el primer discurso los ha mencionado cinco veces, y en el discurso central, sólo una.

Jenofonte se ocupa luego de consideraciones o medidas puramente humanas. En este aspecto, señala que si los persas impidieran que los griegos regresen a Grecia, estos muy bien podrían establecerse en medio de Persia, tan rica en todo tipo de cosas buenas, y particularmente en hermosas y esbeltas mujeres y doncellas. ¿La visión de sí mismo como fundador de una ciudad en algún lugar bárbaro podría ser la segunda etapa de su ascenso? Recordemos que la invitación de Próxeno para unirse a Ciro podría haber implicado la certeza de aquel respecto del tibio patriotismo de Jenofonte, por no hablar de la completa ausencia de patriotismo; ahora, las palabras de Jenofonte al ejército parecerían reforzar esta impresión. Sea como fuere, las medidas finales y en modo alguno menos importantes que propone al ejército son la restauración e incluso el fortalecimiento de los poderes punitivos de los comandantes, que deben ser respaldados por la activa y celosa ayuda de cada miembro del ejército: pide que esta propuesta sea sometida a votación, y gracias al fuerte apoyo que recibe del espartano Quirísofo, su solicitud es aprobada por unanimidad. Por último, Jenofonte propone que Quirísofo esté al mando de la vanguardia del ejército en la marcha, y que él mismo y Timasión, los dos generales más jóvenes, comanden la retaguardia. Esta propuesta también se aprueba por unanimidad. Jenofonte se ha convertido, de una manera bastante informal, si no en el comandante de todo el ejército, al menos en su *spiritus rector.* Una vez resueltas las cuestiones más urgentes, Jenofonte recuerda en particular a quienes desean riqueza que deben tratar de obtener la victoria, porque los vencedores tanto conservan lo que les pertenece como se apoderan de las pertenencias de los derrotados (III, 2). El arte económica como arte de incrementar la propia riqueza puede ejercerse por medio del arte militar (*Económico*, I, 15).

A continuación, los persas intentaron, con muy escaso éxito, corromper a los soldados e incluso a los capitanes griegos. Sus esfuerzos fueron más fructíferos cuando enviaron arqueros y honderos contra la retaguardia griega, que sufrió considerables pérdidas y no pudo tomar represalias. Jenofonte pensó en un recurso que demostró ser por completo inútil. Fue censurado por algunos de los generales colegas y aceptó de buen grado los reproches. Al analizar con más detenimiento lo ocurrido, y basado en su conocimiento de las

cosas militares, que seguramente no había adquirido en esa campaña, encontró una solución que prometía remediar la superioridad de los persas en honderos y caballería. Sus propuestas se aceptaron una vez más.

En su discurso a los soldados, Jenofonte les había explicado que su temor a que los ríos grandes y profundos, el Tigris y el Éufrates, les cortaran el camino a Grecia era infundado: todos los ríos, aun cuando fueran infranqueables a cierta distancia de las fuentes, pueden atravesarse en las cercanías de estas (III, 2.22). Había omitido mencionar que esta solución traía aparejada una nueva dificultad: la que implicaban las cadenas de montañas y la necesidad de treparlas. Luego de derrotar a los persas, los griegos llegaron al río Tigris en la ciudad abandonada de Larisa, meda en su origen, que los persas no habían podido tomar durante su conquista de Media, hasta que una nube ocultó el sol e impulsó a los habitantes a huir de la ciudad. Los griegos llegaron después a otra ciudad de origen medo, que los persas tampoco habían podido tomar hasta que Zeus aterrorizó a los habitantes con su trueno. (Poco antes de hacer esta observación, Jenofonte usa la expresión *legetai*: ¿debemos pensar que se decía que Zeus era el causante del trueno, en vez de considerarlo como un hecho sabido?) Los griegos continuaron su marcha mientras los persas los seguían con cautela, en especial luego de que los primeros perfeccionaran sus dispositivos tácticos. Su situación mejoraba proporcionalmente cuando el territorio a través del cual marchaban se hacía más montañoso, pero cada vez que debían descender de las colinas a la llanura sufrían pérdidas considerables. En una ocasión se planteó una diferencia de opinión entre Quirísofo y Jenofonte, que no tardó en quedar zanjada amigablemente. El acuerdo implicó una penosa marcha montaña arriba, para lo cual Jenofonte, montado a caballo, alentó a los soldados en cuestión mediante una promesa algo exagerada. Cuando uno de los soldados se quejó de que el ascenso era fácil para Jenofonte, que iba a caballo, mientras que él marchaba a pie y debía cargar con su escudo, aquel saltó del caballo, desplazó al soldado quejoso de su lugar con un empujón, le quitó el escudo, lo cargó y marchó lo más rápido que pudo, aunque llevaba puesto el peto de la caballería, además del escudo de la infantería. Pero el resto de los soldados se puso de parte de Jenofonte y, con golpes e insul-

tos al soldado quejoso, lo obligaron a tomar de nuevo su escudo y continuar la marcha (III, 4). Jenofonte no era un Próxeno.

Otra diferencia de opinión surgió entre Quirísofo y Jenofonte cuando los persas comenzaron a incendiar las aldeas cercanas al Tigris, que estaban bien abastecidas de víveres. Jenofonte parecía estar muy complacido con el espectáculo: mientras estuviera en vigencia un tratado entre los griegos y los persas, los primeros estaban obligados a abstenerse de causar perjuicios al país del rey, pero ahora los propios persas admitían con sus actos que el territorio ya no pertenecía al rey: en consecuencia, nuestro deber era detener a los incendiarios de los persas. Sin embargo, Quirísofo pensaba que también los griegos debían provocar incendios, porque de esa manera los persas se detendrían más rápido. Jenofonte no respondió: tal vez recordaba su idea de que, si pasaba lo peor, los griegos podrían establecerse en medio de las posesiones del rey. Sea como fuere, los oficiales estaban muy desanimados. No obstante, después de interrogar a los prisioneros, los generales decidieron marchar hacia el Norte a través del territorio montañoso de los carducos, un terreno difícil, habitado por un pueblo guerrero, pero no súbdito del rey persa. Esta decisión demostró ser la salvación de los griegos. Aunque la tomaron «los generales», el discurso de Jenofonte a los soldados (III, 5), como hemos visto, había sembrado la semilla.

Los libros II a V y el libro VII comienzan con sumarios que exponen en forma muy breve lo narrado con anterioridad (pero véase, además, VI, 3.1). En ninguno de esos sumarios o introducciones aparece el nombre de Jenofonte. Este tal vez haya querido contrarrestar el autoelogio, no involuntario pero sí inevitable, que se manifestaba a través de la narración de sus hechos y sus discursos. La introducción del libro IV es con mucho la más extensa, casi tan larga como las introducciones de los libros II, III, V y VII juntas. El libro IV es el central, y al no dotar de una introducción al libro VI, Jenofonte indica que el libro IV es también el central entre los que tienen introducciones. ¿Se justifica por su contenido esta doble posición central del libro IV?

Los carducos no eran amigos y mucho menos aliados del rey persa. Esto no significa que dieran a los griegos una bienvenida amistosa. Por el contrario, cuando los griegos

entraron a su territorio, huyeron a lo alto de las montañas con sus mujeres y sus hijos e infligieron a los griegos tantas bajas como pudieron. De hecho, durante los siete días de marcha a través de las tierras carducas, los griegos debieron luchar todo el tiempo y padecieron más daños que los que les habían causado el rey y Tisafernes juntos mientras atravesaban Persia (IV, 3.2). Las dificultades se incrementaron en forma considerable cuando empezó a nevar. Quirísofo estaba ahora al mando de la vanguardia, y Jenofonte, de la retaguardia. La comunicación entre una y otra se hizo muy difícil, en especial porque la retaguardia sufría un duro acoso del enemigo y su avance comenzaba a parecerse a una huida. Cuando Jenofonte se quejó a Quirísofo porque este no había esperado a la retaguardia, el espartano tuvo una buena excusa, pero no pudo sugerir una solución; quien la sugirió fue Jenofonte, cuyos hombres habían tomado dos prisioneros. Hizo degollar a uno de ellos a la vista del otro, a quien indujo así a colaborar con los griegos para superar los obstáculos que oponían sus compatriotas y a servir de guía del ejército. La marcha a través de la tierra de los carducos revela una vez más la valentía y el ingenio de los griegos, y sobre todo de Jenofonte. A pesar de los salvajes combates con los bárbaros, Jenofonte consiguió, mediante un tratado, recuperar los cadáveres de los caídos, a quienes dio la más apropiada de las sepulturas.

De las difíciles y peligrosas montañas de los carducos descendieron a Armenia, que está situada en la llanura y cuyo clima parecía ofrecer, en todo aspecto, un alivio de las penalidades que habían padecido en aquellas tierras y por obra de sus habitantes. Sin embargo, un río difícil de cruzar impedía la entrada a Armenia; además, un ejército compuesto de persas y mercenarios, algunos de ellos armenios, se resistía al cruce. Por añadidura, los carducos reaparecieron con renovado vigor a la zaga de los griegos y también trataron de impedirles el cruce del río. Una vez más, los griegos se hallaban ante grandes dificultades. En esa situación, Jenofonte tuvo un sueño, como en la noche posterior a Cunaxa, pero este sueño era mucho menos atemorizador y cuando despuntó el día se lo contó a Quirísofo, junto con la correspondiente interpretación favorable de origen jenofóntico. El buen presagio fue confirmado por los sacrificios ofrecidos en presencia del generalato en pleno, que fueron todos

favorables desde el principio mismo. Los soldados siempre podían acercarse con facilidad a Jenofonte si tenían que contarle algo relacionado con la guerra: ahora, dos hombres jóvenes le dijeron que habían descubierto un vado en forma accidental. Jenofonte mostró su gratitud a los dioses como era debido, por los sueños y las demás ayudas, y de inmediato informó a Quirísofo sobre el descubrimiento del vado por los dos jóvenes. Antes de emprender el cruce, Quirísofo se puso una guirnalda en la cabeza y los adivinos ofrecieron sacrificios al río; también esos sacrificios fueron favorables. En esas circunstancias, no es para sorprenderse que los griegos tuvieran éxito en su empresa. En contra de lo que había dicho «Teopompo de Atenas», que parecía un filósofo, las armas y la virtud no eran las únicas cosas buenas al alcance de los griegos (II, 1.12-13); o, si se quiere, el favor de los dioses seguía como si fuera una especie de necesidad el mantenimiento de los juramentos por parte de los dioses. Sin embargo, si quisiéramos, también podríamos decir que una de las virtudes que distinguían a Jenofonte era su piedad, siempre que agreguemos que su piedad es difícil de distinguir de esa combinación de rudeza, ingenio y astucia que lo separaba de Próxeno y que ya se revelaba hasta cierto punto en la pregunta que dirigió al dios en Delfos. Sin lugar a dudas, difiere *toto cœlo* de la piedad de un Nicias.

Después de entrar en Armenia, los griegos atravesaron la región occidental, gobernada por Tiribazo, un «amigo» del rey de Persia. Tiribazo trató de celebrar un tratado con los griegos. A pesar de sus dos experiencias con Tisafernes y el rey, los generales griegos aceptaron el ofrecimiento, pero esta vez fueron lo bastante cautelosos como para evitar otra traición persa. Una densa nevada ayudó y estorbó a los griegos. El ejemplo de Jenofonte les mostró una vez más una salida. Algunos soldados griegos también habían violado el tratado, al incendiar caprichosamente las casas donde estaban acuartelados; por sus transgresiones, se los castigó con el alojamiento en cuarteles poco habitables. La posterior marcha a través de Armenia se vio obstaculizada otra vez por profundos mantos de nieve y por el viento norte, que les daba en la cara y congelaba a los hombres. Entonces, uno de los adivinos les aconsejó ofrecer sacrificios al viento; hecho esto, a todos les pareció muy evidente que la violencia de la tormenta menguaba (IV, 5.4): «a todos les pareció muy evi-

dente» es más de fiar que «lo que se dice». Debido a la nieve, muchos de los hombres empezaron a sentir un hambre feroz; Jenofonte no sabía cuál era el problema, pero cuando lo supo por boca de un hombre experimentado hizo lo necesario con el resultado deseado.

Así como la marcha a través de la tierra de los hostiles carducos había provocado muchas penurias a los griegos, la marcha a través de Armenia fue alegre y los nativos los recibieron en forma muy amigable. Esto se debió en gran medida al jefe (*komarchos*) de una aldea armenia, con quien Jenofonte logró establecer una relación sumamente cordial en muy breve tiempo. Abundaban las provisiones y sobre todo un excelente vino. Cuando al día siguiente Jenofonte fue en compañía del jefe de la aldea a inspeccionar a los soldados, los encontró en medio de un festín, entusiastas y muy acogedores. Con la ayuda del jefe aldeano, Jenofonte y Quirísofo averiguaron que los caballos criados allí eran entregados al rey como tributo. Jenofonte tomó para sí uno de los potros y dio al jefe de la aldea su propio caballo, bastante viejo, para que lo engordara y lo sacrificara, porque había escuchado que era sagrado para Helios. También entregó potros a los demás altos jefes. (El número de caballos criados para el rey en Armenia era de diecisiete; la hija del jefe aldeano se había casado nueve días antes, y nueve es el centro de diecisiete [IV, 5.24]. Como orador, Jenofonte menciona a los dioses en los tres primeros discursos, mediante los cuales establece su ascendencia diecisiete veces: III, 1.15-2.39.)

Quizás estemos ahora en condiciones de decir por qué el libro IV —o al menos el relato de la marcha a través de la tierra de los carducos y de Armenia— se ubica en el centro de la *Anábasis*. Podríamos agregar aquí que el libro IV de la *Anábasis* es el único de la obra en el que no se registran juramentos formales (como «por Zeus», «por los dioses» y análogos). La marcha a través del país de los carducos es la más dura, mientras que el cruce de Armenia se caracteriza por descripciones joviales: los carducos y los armenios son, en cierto modo, los dos polos. Cuando pasamos de la *Anábasis* a la *Ciropedia* (III, 1.14 y 38-39), encontramos en esta última obra y sólo en ella una especie de explicación de la distinción atribuida a Armenia en la *Anábasis*. El hijo del rey de Armenia tenía un amigo, un «sofista», que padeció la suerte de Sócrates porque el monarca armenio sentía envidia ante el

hecho de que su hijo lo admirara más que a él, razón por la cual acusó al «sofista» de «corromper» al joven. Armenia parece ser el análogo bárbaro de Atenas. Entonces, no es del todo cierto que el antagonismo entre persas y griegos carezca de importancia en la *Anábasis* o sólo tenga allí un carácter subordinado.

A partir de aquí comprendemos un poco mejor que antes la diferencia entre Jenofonte y Sócrates. El análogo armenio de Sócrates está perfectamente libre de cualquier deseo de venganza contra el padre de su discípulo. Para decirlo en términos más generales, no cree que la virtud consista en superar a los propios amigos en los beneficios otorgados a ellos, ni en superar a los enemigos en los males que se les inflige; en forma tácita, rechaza la noción de virtud que Sócrates trata de instilar en la mente de Critóbulo (*Memorabilia*, II, 6.35; II, 3.14), la virtud del caballero, que según se dice poseía Ciro en un grado muy alto (*Anábasis*, I, 9.11, 24, 28; cf. *ibid*., V, 5.20). El carácter cuestionable de esta idea de virtud no sólo aparece señalado por el Sócrates de Platón (*República*, 335*d*11-12), sino también por las dos listas de virtudes de Sócrates elaboradas por Jenofonte, en las que el valor (virilidad) no aparece y la justicia se identifica con el hecho de no dañar nunca a nadie en lo más mínimo (*Memorabilia*, IV, 8.11, y *Apología de Sócrates*, 15-18).

El ascenso de Jenofonte o, más bien, su ascendiente natural se puso de manifiesto en el único desacuerdo serio entre él y Quirísofo, a quien había asignado al jefe de la aldea como guía. Dado que el armenio no actuaba del todo de acuerdo con los deseos de Quirísofo, el espartano lo apaleó sin amarrarlo; tras ello, el armenio escapó (IV, 6.3). Próxeno nunca hubiera golpeado al jefe de la aldea; Quirísofo lo hizo, tal como lo habría hecho Clearco, pero omitió atarlo; Jenofonte lo habría castigado de haber sido necesario, pero hubiera tomado la precaución de atarlo: siempre se atiene al justo medio.

Cuando después de algún tiempo el camino vuelve a quedar bloqueado por nativos hostiles, Quirísofo convoca un consejo de generales. Se formulan dos propuestas antagónicas. Cleanor propicia un ataque directo contra la fuerte posición de los bárbaros. Jenofonte no está menos ansioso de superar el obstáculo, pero pretende hacerlo con la menor pérdida de vidas posible; propone alcanzar la meta de la

manera más fácil: la posición del enemigo no debería tomarse por medio de un ataque frontal, sino por medio de una finta, un «robo». Apela al excelente adiestramiento de la clase dirigente espartana en ese tipo de cosas. Después de ganar de este modo la buena voluntad de Quirísofo, el espartano replica, con idéntica afabilidad, que los atenienses se destacan por hacer desaparecer los fondos públicos, como lo muestra el hecho de que prefieren tener por gobernantes a los mejores ladrones. Como es natural, la propuesta de Jenofonte se aprueba, con una modificación menor sugerida por Quirísofo, y desemboca en un éxito total. En un incidente similar ocurrido poco después, es otra vez el cálculo astuto de Jenofonte, y no la mera agresividad de Quirísofo, el que permite superar el obstáculo opuesto por otras tribus bárbaras al avance de los griegos (IV, 7.1-14). Tras algunos agotadores esfuerzos más, los griegos llegan por fin a la vista del mar. Jenofonte, que está al mando de la retaguardia, es por así decirlo el último de los griegos al que se concede esa bella y profundamente conmovedora visión. Pero esto no disminuye en lo más mínimo la grandeza de su hazaña: su prudente consejo ha salvado a los griegos de los intentos del rey y de los demás bárbaros de destruirlos.

Si pudiera caber alguna duda al respecto, quedaría disipada por la celebración grandiosa, solemne y festiva que los griegos montaron luego de llegar a la ciudad griega de Trapezunte, situada sobre el Mar Negro, en tierra de [los] colcos. Permanecieron unos treinta días en Cólquide, donde obtuvieron abundantes provisiones, en parte por saqueo y en parte por compras a los habitantes de Trapezunte. A continuación, prepararon los sacrificios que habían prometido. Los ofrecieron a Zeus Salvador y a Heracles Conductor, así como a los demás dioses a quienes habían hecho promesas. Aquí, Jenofonte parece revelar la identidad de los dioses a los cuales el dios de Delfos le había aconsejado hacer sacrificios antes de la partida y que previamente a ello sólo había revelado a Sócrates (III, 1.6-8).

A continuación se planteó la cuestión de cómo tenía que seguir el ejército su marcha hacia Grecia propiamente dicha. Hubo acuerdo general en que el resto del viaje debía hacerse por mar. Quirísofo prometió que, si se lo enviaba a ver al almirante que estaba al mando de la armada espartana, volvería con las naves necesarias para ese fin. El ejército

aprobó la propuesta. Jenofonte, que era el más desconfiado, fue el único en plantear una advertencia. Indicó a los soldados qué tenían que hacer y cómo debían comportarse hasta el regreso de Quirísofo, y les aclaró, en particular, que no debían estar seguros de que la misión de Quirísofo tuviera éxito. Mas cuando les hizo notar que podrían haber continuado el viaje por tierra y, en consecuencia, que debía instruirse a las ciudades situadas a orillas del mar para que repararan el camino, los soldados protestaron en voz alta: en ninguna circunstancia continuarían la marcha por tierra. Por lo tanto, Jenofonte se abstuvo sensatamente de poner a votación su propuesta, pero consiguió lo que consideraba indispensable al convencer a las ciudades de hacerse cargo de los caminos; además, algunos de los destacamentos que desoyeron sus órdenes fueron destruidos por acción del enemigo.

Después de la partida de Quirísofo, Jenofonte fue de hecho el comandante en jefe de todas las tropas griegas. Los habitantes de Trapezunte no deseaban tener dificultades con los colcos por el aprovisionamiento del ejército griego y, por lo tanto, dirigieron a ese ejército contra los drilas, el pueblo más guerrero del Ponto, que habitaban un territorio de difícil acceso. Provistas de armas livianas, las tropas griegas no pudieron tomar el bastión enemigo y les resultó por completo imposible emprender la retirada. En esta situación, se pidió una decisión a Jenofonte, quien estuvo de acuerdo con la opinión de los capitanes: los hoplitas debían tomar por asalto la fortaleza, porque confiaba en los sacrificios favorables, según la interpretación de los augures (V, 2.9). Es decir que había acuerdo entre la opinión de los otros comandantes, y no la de Jenofonte en particular, y la de los augures. Los consejos de la prudencia humana y las insinuaciones del dios demostraron plena coincidencia: los hoplitas tomaron la fortaleza. Pero esto no fue todavía el final de la batalla; una reserva del enemigo, al parecer advertida por primera vez por Jenofonte, se dejó ver en ciertas alturas resguardadas. La situación era tan desesperada como antes de la intervención de Jenofonte. Entonces, en forma tan inesperada como repentina, algún dios proporcionó a los griegos un recurso salvador: alguien —sólo dios sabe cómo y por qué— prendió fuego a una casa y esto provocó el pánico del enemigo; cuando Jenofonte comprendió la lección proporcionada por el azar, dio orden de incendiar todas las ca-

sas, es decir, la ciudad entera. Lo que antes se llamaba «algún dios», ahora se denomina «azar»: *deus sive casus.* Sin duda, algo diferente de la prudencia humana o, desde el punto de vista de la buena práctica de esta, algo superior a la prudencia humana produjo la victoria griega (*Memorabilia*, I, 1.8). La confianza de Jenofonte en lo sobrehumano, en el *daimonion*, lo distingue de los demás comandantes y se muestra con particular claridad después de que él llega a ser en los hechos el comandante en jefe. Es imposible evitar preguntarse cómo la extraordinaria piedad de Jenofonte va unida a su extraordinaria astucia. Como ser humano, con seguridad era menos poderoso que cualquier dios. Pero, ¿no puede haber sido más astuto que ellos? ¿No puede un esclavo ser más astuto que su amo, por muy taimado que este sea? Sin embargo, los dioses, en contraposición con los seres humanos, lo saben todo (*Memorabilia*, I, 1.19, pero compárese *Banquete*, 4.47); en consecuencia, deben ver a través de cualquier astucia humana. Aunque, justamente, ¿la atribución de omnisciencia a los dioses no es parte de una artimaña humana, de una adulación humana? La gran dificultad que persiste aquí en Jenofonte o en su Sócrates se vincula con el hecho de que, según él (o según ambos), el hombre piadoso es el que conoce las leyes o lo que estas establecen respecto de los dioses, y nunca plantea la pregunta «¿Qué es la ley?» (*Memorabilia*, IV, 6.4, y I, 2.41-46). Esta dificultad no puede resolverse dentro del contexto de una interpretación de la *Anábasis*. Sería a la vez más y menos sencillo decir que Jenofonte o su Sócrates nunca plantean una pregunta aún más fundamental: «¿Qué es un dios?».

Finalmente, los griegos se vieron obligados a dejar Trapezunte por tierra. Sólo los menos fuertes, conducidos por los dos generales más viejos, partieron en barco. Los que marchaban llegaron al tercer día a Cerasunte, una ciudad griega a orillas del mar, donde permanecieron diez días, pasaron revista a los hoplitas y los contaron: de un total de unos diez mil, habían sobrevivido ocho mil seiscientos hombres. A continuación, distribuyeron el dinero recibido por la venta del botín. Se había asignado un diezmo a Apolo y a Artemisa de Éfeso; cada uno de los generales llevó su parte para ellos al lugar indicado por el dios. Jenofonte especifica cómo dispuso de la parte que se le confió en honor de Apolo. En cuanto a la porción que debía ofrecer en honor de Artemisa,

tuvo ciertas dificultades, porque en el ínterin la ciudad de Atenas lo había condenado al exilio, presumiblemente porque luchaba contra su patria del lado de los espartanos; pero estos lo establecieron en Escilunte, donde compró una parcela de terreno para Artemisa, de acuerdo con la elección del oráculo de Apolo. La tierra era rica en animales de caza; la cacería, a la que se invitó a todo el vecindario, tuvo lugar en honor de la diosa cazadora. Jenofonte hizo construir un templo para la diosa, réplica del templo de Artemisa en Éfeso. Por cierto, habría sido una desconcertante incongruencia si hubiera abandonado su piedad o desistido de sus compromisos después de su feliz retorno. El relato de su vida en Escilunte es una conclusión adecuada de su relato sobre el mando supremo que ejerció después de la partida de Quirísofo.

Desde Cerasunte, los griegos siguieron por mar o por tierra hasta las montañas de los mosinecos. Los grupos de estos con que se encontraron al principio intentaron impedirles el paso por su territorio, pero Jenofonte estableció una alianza con los mosinecos enemigos de los primeros. El ataque a la fortaleza enemiga terminó en una deshonrosa derrota, no sólo de los aliados bárbaros, sino también de los griegos que los habían acompañado por propia voluntad, motivados por el posible botín. Sin embargo, al día siguiente, todo el ejército griego, adecuadamente preparado por sacrificios que fueron favorables, atacó con un éxito total. Como es natural, los griegos fueron bien recibidos por los mosinecos aliados. Los soldados consideraron a esa gente como los hombres más bárbaros que habían encontrado en su marcha, los más distantes de las leyes griegas, porque hacían en público lo que otros solían hacer únicamente cuando estaban a solas, y cuando estaban solos podían actuar como si estuvieran en compañía de otros: hablar consigo mismos, reírse solos, bailar donde acertaran a estar, como si dieran un espectáculo para otros (V, 4.33-34). Con anterioridad, nos vimos en la necesidad de creer que los carducos y los armenios eran los dos polos opuestos entre los pueblos que los griegos llegaron a conocer en su marcha. Vemos ahora que los mosinecos son más ajenos a los griegos que los carducos o los armenios. No hace falta decir que esto no significa que los mosinecos vivieran en un «estado de naturaleza»: vivían sujetos a leyes, como todas las demás tribus. Todos los hombres viven sujetos a leyes; en esa medida, la ley es natural

para el hombre o pertenece a su naturaleza. No obstante, es necesario hacer, de todos modos, una distinción entre naturaleza y ley (cf. *Económico*, VII, 29.30, y *Hierón*, 3.9) y mantenerla. La aparente paradoja se ilumina un tanto si observamos la similitud de algunos rasgos de los bárbaros más extremos con algunos rasgos de Sócrates (cf. *Banquete*, 2.18-19; cf. Platón, *Banquete*, 175*a*7-*b*3, *c*3-*d*2, 217*b*7-*c*7, 220*c*3-*d*5).

Cuando los griegos llegaron a la tierra de los tibarenos, los generales tuvieron la tentación de atacar sus fortalezas, pero se abstuvieron de hacerlo porque los sacrificios no eran favorables y todos los adivinos coincidían en que los dioses no permitían de ninguna manera esa guerra. De modo que marcharon pacíficamente a través de la tierra de los tibarenos hasta llegar a Cotiora, una ciudad griega, colonia de Sínope. Permanecieron allí cuarenta y cinco días, en primer lugar para ofrecer sacrificios a los dioses; cada tribu griega celebró procesiones y competencias gimnásticas. En cuanto a provisiones, tuvieron que tomarlas por la fuerza, pues nadie les vendió nada. En consecuencia, los sinopenses se asustaron y enviaron una embajada al ejército. El portavoz de la embajada fue Hecatónimo, considerado un orador hábil. Este Hecatónimo reveló su poder de oratoria al dirigir a los soldados griegos unas pocas palabras amistosas, seguidas de una amenaza mucho más extensa e insultante, en el sentido de que los sinopenses podían aliarse con los paflagones y con cualesquiera otros contra el ejército de Jenofonte. Este último se deshizo de la amenaza no sólo contrastando las costumbres y las acciones de los sinopenses con las de los habitantes de Trapezunte y aun las de los bárbaros cuyos territorios habían atravesado, sino también mediante una contraamenaza mucho más efectiva: la alianza con los paflagones era al menos tan posible para el ejército de Jenofonte como para los sinopenses. Como consecuencia de la oratoria de Jenofonte, Hecatónimo perdió su posición entre sus compañeros de embajada y hubo absoluta armonía entre los sinopenses y el ejército. Jenofonte había logrado defender a la perfección al ejército frente a la acusación de injusticia; había dado una señal en prueba de su justicia al presentar la posibilidad de recurrir a una alianza con bárbaros, en una guerra contra griegos, como un acto de pura autodefensa.

Sin embargo, la armonía no era tan absoluta como parecía en un principio. Al día siguiente, los generales convocaron una asamblea de los soldados y los embajadores de Sínope, para decidir si el ejército debía continuar el viaje por tierra o por mar; en cualquiera de los casos, necesitarían la ayuda de los sinopenses. Una vez más, Hecatónimo pronunció un discurso. Afirmó que la marcha a través de Paflagonia era por completo imposible; la única salida era navegar hasta Heraclea. Aunque el orador no era en absoluto confiable para todos los soldados —algunos de ellos sospechaban que era, en secreto, amigo del rey de los paflagones—, votaron en favor de continuar el viaje por mar. Jenofonte añadió esta advertencia: la resolución era aceptable sólo si literalmente todos los soldados se embarcaban y, por lo tanto, si se contaba con el número necesario de barcos. De este modo, se hicieron necesarias nuevas negociaciones entre el ejército y los sinopenses. En esta situación, a Jenofonte se le ocurrió que, si se consideraba la magnitud de la fuerza armada de los griegos en esta región apartada, sería espléndido que los soldados aumentaran el territorio y el poderío de Grecia con la fundación de una ciudad. Se trataría de una gran ciudad, si se tomaban en cuenta el tamaño del ejército y el número de personas ya establecidas en la región. Antes de hablar con nadie, Jenofonte ofreció un sacrificio y consultó al adivino de Ciro. Pero ese adivino estaba ansioso por regresar a casa —pues se había llenado los bolsillos con el dinero que Ciro le había dado por su veraz profecía— y reveló al ejército el plan de Jenofonte, que atribuyó exclusivamente al deseo de este de mantener su fama y su poder.

Al parecer, aquí hemos alcanzado e incluso superado la cumbre del ascenso de Jenofonte. Si se admite que la fundación de una gran ciudad griega «en algún lugar bárbaro» (Platón, *República*, 499c9) habría redundado en renombre y poder para Jenofonte, ¿ese renombre y poder no eran ampliamente merecidos? ¿Acaso esta acción no sólo habría sido beneficiosa para él, sino también para Grecia y, por lo tanto, para la raza humana? ¿No había cumplido con justicia y piedad todo cuanto se podía esperar, y aún más, de alguien que se había unido a la expedición de Ciro como un don nadie y, al parecer, por razones bastante fútiles? Jenofonte no sólo era apto en el más alto grado para ser el comandante supremo del ejército, sino también para convertirse en el funda-

dor de una ciudad, digno del máximo honor durante su vida y sobre todo después de su muerte: los honores concedidos a los fundadores de ciudades. Empero, a último momento, ese honor supremo y tan bien merecido no se le arrebata, entonces, por obra de una mala voluntad divina, sino de un adivino avariento. No es necesario decir que los dioses no acudieron en ayuda de Jenofonte en esa cuestión.

Mas tal vez no hemos prestado suficiente atención a la verdadera dificultad. Cuando los soldados se enteraron del plan de Jenofonte, todavía no divulgado, de fundar una ciudad lejos de Grecia, la mayoría lo desaprobó. En una asamblea celebrada al efecto, buena cantidad de ellos atacó el plan. Sin embargo, Jenofonte escuchó en silencio. Timasión, que oficialmente era comandante de la retaguardia junto con Jenofonte (III, 2.37-38), declaró que no se debía estimar nada por encima de Grecia y, en consecuencia, no había que pensar en permanecer en el Ponto (V, 6.22). En forma tácita, acaso sin advertirlo, Timasión se oponía a la invitación que Próxeno le había hecho a Jenofonte para que se uniera a la expedición de Ciro, porque esa invitación se basaba en la premisa de que quizá fuera correcto considerar a Ciro mejor para uno mismo que la propia patria (III, 11.4). Jenofonte dejó sin respuesta esa acusación grave, aunque implícita: la idea de que se pueda estimar a un príncipe o un rey bárbaro más que a la propia patria, ¿no era un acto de profunda injusticia, tal vez, incluso, la raíz de la injusticia de Jenofonte?

Pero Jenofonte, repitamos, permanece en silencio. Sólo cuando se le reprocha que intente convencer a los soldados en privado y que ofrezca sacrificios también en privado, en lugar de presentar el asunto ante la asamblea, se ve obligado a ponerse de pie y hablar. Comienza por afirmar que, como ellos lo saben por haberlo visto, ofrece sacrificios cuantas veces puede, ya sea en relación con los soldados o bien consigo mismo, con el objeto de lograr mediante la palabra, el pensamiento y la acción lo más noble y mejor, tanto para ellos como para sí mismo. En otras palabras, la distinción o la oposición del adivino entre los intereses de Jenofonte y los de los soldados es una imputación maligna. En este caso específico, continúa Jenofonte, ofreció sacrificios al único efecto de comprobar si era mejor hablar a los soldados y hacer las cosas requeridas, o no tocar el asunto en absoluto (V, 6.28). Esto significa, en lenguaje llano, que no consultó los

sacrificios respecto de la conveniencia de su idea de fundar una ciudad. El caso recuerda su conducta en lo concerniente a la invitación de Próxeno para unirse a la expedición de Ciro, cuando Jenofonte, apartándose del consejo de Sócrates, no le pregunta al dios de Delfos si debe incorporarse a esa expedición, sino qué debe hacer, en materia de sacrificios y plegarias, para realizar el viaje de la manera más noble (III, 1.7). No obstante, hay una importante diferencia entre ambas situaciones: en el caso de la invitación de Próxeno, el propio Jenofonte toma la decisión de unirse a la expedición de Ciro; en el caso de la fundación de una ciudad, se entera por el adivino de lo más relevante, a saber, que los sacrificios han sido favorables: de modo que no hay nada malo en pensar en la fundación de una ciudad. Mas pensar es una cosa, mientras que hablar y hacer son cosas por completo diferentes. Jenofonte se ha visto impedido de consultar los sacrificios respecto del hablar y el hacer, no por presagios desfavorables ni por decisión propia, sino por obra del adivino mismo. Esto sucedió de la siguiente manera. El adivino le había dicho la verdad sobre los sacrificios, puesto que sabía del profundo conocimiento de Jenofonte en este campo de la actividad humana; empero, añadió por propia iniciativa la advertencia de que, como lo revelaba el sacrificio, se estaban preparando cierto fraude y cierta conjura contra Jenofonte, porque sabía —no por los sacrificios, desde ya— que él mismo complotaba para calumniarlo ante los soldados, al afirmar que intentaba fundar una ciudad sin haber convencido al ejército. De este modo, Jenofonte ha logrado refutar a la perfección la acusación del adivino. Pero ahora, prosigue, dada la oposición de la mayoría, él mismo deja a un lado su plan y propone que cualquiera que abandone el ejército antes del final del viaje sea considerado cual autor de un delito punible. Su propuesta es aceptada por unanimidad. Como es natural, esta decisión disgusta sobremanera al adivino, porque está ansioso por volver a casa de inmediato con su dinero. Su protesta solitaria no tiene el menor efecto en los generales. El caso es diferente con algunos miembros más poderosos del ejército, que han conspirado con los griegos del Ponto contra Jenofonte. Se hace correr el rumor de que este no abandonó su plan de fundar una ciudad. La generalización de los ánimos exaltados hace que Jenofonte considere aconsejable convocar a una asamblea del ejército.

Le resultó fácil demostrar, aun a los menos capacitados, la estupidez de creer que podía engañar a todo el ejército acerca de su supuesto plan de fundar una ciudad en Asia, cuando la gran mayoría, si no todos salvo él mismo, estaban ansiosos por regresar a Grecia. Ya se debiera a un hombre o a más de uno, la imputación de esa insensatez tenía su raíz en la envidia, una consecuencia natural de los grandes honores que se le habían conferido, que eran, a su vez, las consecuencias naturales de sus grandes méritos. Nunca había impedido a nadie lograr los mismos o mayores merecimientos: por hablar, por combatir o por estar alerta (V, 7.10). La tripartición «hablar, combatir, estar alerta» toma el lugar de la tripartición «hablar, pensar, hacer» (V, 6.28), pero ahora el combate toma el lugar que en el debate anterior ocupaba el pensamiento, porque allí el pensar era central, por la razón aducida cuando analizamos ese pasaje; «pensar» es reemplazado ahora por «estar alerta», porque alude a «preocuparse», un tipo especial de pensar (*merimnai, phrontizein*). Jenofonte está dispuesto a ceder su autoridad a cualquiera que comparta sus merecimientos, aunque sea en mínimo grado. Este es el final de su defensa. Tiene, empero, algo importante que agregar. El mayor peligro que amenaza al ejército no deriva de un plan para fundar una ciudad o cosas similares, sino de la falta de disciplina militar, lo cual ha llevado ya a crímenes terribles, que en parte le han sido revelados ahora por primera vez y que, en general, él contará por primera vez al ejército; en el futuro conducirán inevitablemente a este a la destrucción. Jenofonte ha pasado de la defensa al ataque y este giro le reporta un éxito completo. En forma espontánea, los soldados mocionan y resuelven que, en adelante, se castigará a los responsables de los delitos cometidos y que, en el futuro, quienes se dediquen a prácticas ilegales serán sometidos a juicio bajo pena de muerte; los generales serán responsables de los procesos contra todos los delitos cometidos desde la muerte de Ciro, y los capitanes formarán el jurado. Por consejo de Jenofonte y con la aprobación de los adivinos, se promulga además la purificación del ejército, y esta se lleva a cabo.

Sin embargo, este no fue el final de la defensa de Jenofonte convertida en ataque. Se resolvió —Jenofonte no dice quién fue el autor de la sugerencia— que los propios generales debían ser enjuiciados por cualquier delito que pudieran

haber cometido. Uno de los generales acusados de conducta impropia fue el propio Jenofonte; algunos lo acusaron de haber golpeado a soldados por *hybris*, es decir, sin necesidad. Ello significa que esta vez el tema pasa a ser la diferencia entre él y Próxeno. Le era fácil defenderse de la acusación de actuar contra los soldados por *hybris*, como lo era defenderse del cargo de que quería fundar una colonia contra la voluntad del ejército. A continuación, Jenofonte pide a los soldados que recuerden no sólo las acciones duras que se vio obligado a realizar en beneficio de ellos, sino también las generosas. Su discurso termina con esta frase memorable: «Es tan noble como justo y piadoso, y más agradable, recordar las cosas buenas que las cosas malas». Es grato recordar cosas malas después de haberlas pasado sin consecuencias, aunque incluso en lo que respecta a los placeres de la memoria las cosas buenas son preferibles a las malas. Sea como fuere, desde todo punto de vista parece haber, en última instancia, una armonía entre lo noble, lo justo, lo piadoso y lo placentero. No es de asombrarse, entonces, de que Jenofonte hable, en la medida de lo posible, elogiosamente, y no en términos de vituperio. No debería hacer falta decir que el auditorio siguió el consejo con el que puso fin a su discurso.

El juicio a Jenofonte terminó, entonces, con una absolución completa. Quizá nada muestre con mayor claridad la diferencia entre él y Sócrates que el hecho de que el juicio a este haya culminado con una condena a muerte. Pero no debemos olvidar que el plan de Jenofonte para fundar una ciudad fracasó.

En el libro V, la cantidad de juramentos pronunciados por Jenofonte mismo es algo más grande que en todos los libros precedentes.

La insatisfacción del ejército que condujo a la acusación de Jenofonte no carecía por completo de fundamento. Si no somos «excesivamente piadosos» (Herodoto, II, 37.1) —y nada ni nadie nos obliga a serlo—, podemos admitir que, en realidad, Jenofonte logró reivindicar su piedad a la perfección; pero, ¿reivindicó su justicia? ¿Rebatió la acusación implícita de que estimaba algo en mayor grado que a Grecia? Más aún: ¿la devoción total a Grecia es el único o siquiera el más elevado componente de la justicia? ¿No se debe preferir, como en el caso de los caballos, no a los autóctonos o criados en casa, los hijos de la patria, sino a los mejores seres huma-

nos? (*Ciropedia*, II, 2.26. Dakyns *ad loc.* observa: «Amplitud de miras de Jenofonte: la virtud no se limita a los ciudadanos, sino que debemos escoger entre todo el mundo. ¿Helenismo cosmopolita?».) Jenofonte ha descripto un ejército —aún más, una sociedad política— construido conforme a su pauta más elevada en su *Ciropedia*. ¿Cuál es, entonces, la diferencia, desde el punto de vista de la justicia, entre el héroe de la *Ciropedia*, Ciro el Grande, y Jenofonte? Ciro el Grande logró lo que logró, en parte, gracias a su ascendencia, su herencia: era por ambas partes el heredero de un prolongado linaje de reyes hereditarios. Jenofonte no tenía tales ventajas. Si se concede que, desde el punto de vista más elevado, sólo el conocimiento de cómo gobernar da a un hombre derecho a gobernar, y no, por ejemplo, la herencia (cf. *Memorabilia*, III, 9.10), ¿no requiere dicho conocimiento cierta aleación de hierro, alguna mezcla cruda y dura, a fin de ser legítimo, es decir, políticamente viable? Para usar un término favorito de Burke, ¿la «prescripción» no es un componente indispensable del gobierno no tiránico, de la legitimidad? En pocas palabras, «justicia» es un término ambiguo; puede significar la virtud del hombre consistente en superar a los amigos en los beneficios procurados a ellos, y a los enemigos, en los perjuicios infligidos (*Memorabilia*, II, 6.35), pero también puede significar la virtud de un Sócrates, cuya justicia consiste en no dañar a nadie, ni siquiera en mínima medida (*ibid.*, IV, 8.11). Si bien Jenofonte poseía, sin duda, la justicia de un hombre, difícilmente podría decirse que poseía la justicia de Sócrates. Esto no significa que su lugar esté cerca del que ocupa Ciro el Grande. Un hecho zanja esta cuestión a nuestra entera satisfacción: la alegría que le provoca a Ciro, después de su primera batalla, la visión de la cara de los enemigos asesinados es imposible de soportar, incluso para su propio abuelo, el tiránico rey de Media (*Ciropedia*, I, 4.24); por cierto, la crueldad es un componente indispensable en un comandante militar en cuanto tal (*Memorabilia*, III, 1.6), pero hay una gran variedad de grados de crueldad. Jenofonte se sitúa en algún lugar entre Ciro el Grande y Sócrates. Al ubicarse en esta posición, no nos presenta una falta de decisión, sino el problema de la justicia: la justicia requiere tanto la virtud de un hombre (y con ello, la posible emancipación de la crueldad) como la virtud de Sócrates; la virtud del hombre apunta a la virtud de

Sócrates, y la virtud socrática exige como fundamento la virtud del hombre; estos tipos de virtud no pueden coexistir en su plenitud en un mismo ser humano. Jenofonte tal vez se haya considerado como la mayor aproximación que conocía a su coexistencia en un solo ser humano. (Cf. Strauss, *Xenophon's Socrates*, pág. 144). Con seguridad, Jenofonte (que no se iguala a Platón) se presenta a sí mismo en su diferencia respecto de Sócrates.

Poco después de la absolución de Jenofonte y la reimplantación de la disciplina militar, así como de la celebración de un tratado de paz con los paflagones, a cuyas expensas los griegos se habían procurado durante un tiempo sus provisiones mediante el robo, Quirísofo regresó de su misión ante el almirante espartano Anaxibio. No trajo los barcos que había prometido o esperado conseguir, pero transmitió palabras de elogio y una promesa de Anaxibio: si el ejército conseguía salir del Ponto, emplearía a los soldados como mercenarios. Ello aumentó las esperanzas de estos en un rápido regreso a Grecia y su expectativa de volver a sus casas con numerosos bienes. Creían que, si tenían que elegir un único comandante para todo el ejército, alcanzarían mejor su objetivo gracias a las obvias ventajas del gobierno monárquico (mayor secreto y diligencia, y cosas por el estilo) para propósitos de esta índole. Con esa idea en mente, se dirigieron a Jenofonte. Los capitanes le dijeron que el ejército lo quería como único comandante y trataron de convencerlo de que aceptara ese cargo. Él no era por completo contrario a la perspectiva de ser el único y absoluto gobernante, sin responsabilidad ante ningún otro; consideraba que ese cargo incrementaría su honor ante sus amigos y su renombre en Atenas, y quizá podría hacer algún bien al ejército. Sin embargo, al considerar lo incierto que es el futuro para todo ser humano, vio que la elevada posición que se le ofrecía involucraba también el peligro de perder incluso la reputación que había ganado hasta ese momento. Incapaz de decidirse, hizo lo que cualquier hombre sensato habría hecho al enfrentar semejante dilema: comunicó al dios su dificultad. Sacrificó dos víctimas a Zeus Rey, quien le indicó a las claras que no debía luchar por el cargo, ni aceptarlo si era elegido para ocuparlo. El oráculo fue menos claramente desfavorable. Empero, en lugar de decir esto en forma directa y sin rodeos, Jenofonte presentó un breve panorama de sus expe-

riencias respecto de los presagios relacionados con su destino: su experiencia con el intento de fundar una ciudad y quizá con la acusación arroja una nueva luz sobre las viejas predicciones. En lo que atañe a su consulta a Zeus Rey, este era el dios que le había mencionado el oráculo de Delfos. Además, era el mismo dios que, creía Jenofonte, le había mostrado el sueño cuando se propuso hacerse cargo del ejército junto con otros, es decir, después del asesinato de los generales; el sueño era ambiguo (III, 1.12), pero en un principio Jenofonte lo había tomado como un presagio bastante bueno. Por último, recordó ahora que apenas iniciada su partida de Éfeso para unirse a Ciro, un águila inmóvil graznó a su derecha; según le explicó un adivino, era un gran presagio, de ningún modo correspondiente a un don nadie, que indicaba gran fama, pero al mismo tiempo grandes esfuerzos, dado que las aves son muy capaces de atacar al águila cuando está quieta; tampoco ese presagio vaticinaba el logro de gran riqueza, porque un águila en vuelo tiene más probabilidades de tomar lo que desee que un águila inmóvil.

Por un momento, nos tienta pensar que el punto culminante del ascenso de Jenofonte (cf. *Ciropedia*, VIII, 2.28; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1115*a*32) no sería el plan para convertirse en fundador de una ciudad griega en el Ponto, sino la elección como comandante supremo de todo el ejército, «la monarquía» (VI, 1.31). Pero, ¿la «monarquía» puede equipararse en grandeza y en santidad a la «fundación»?

En una asamblea de los soldados, todos los oradores dijeron que debía elegirse a un solo hombre como comandante de todo el ejército y, después de aprobada esta moción, se propuso a Jenofonte para el cargo. Con el objeto de impedir su elección, que parecía inminente, aquel tenía que presentar argumentos en contrario en la forma más clara y convincente que pudiera. El caso se había planteado de la manera requerida por los dioses, pero en su discurso al ejército Jenofonte debía comenzar por guardar silencio acerca de este tema; para empezar, mantuvo su pensamiento piadoso como asunto privado, para sí mismo. En su discurso público habló en un principio de manera pública, políticamente, como un hombre político. La razón parece ser esta: no quería simplemente impedir su propia elección, sino proporcionar al ejército una guía respecto de a quién deberían elegir. En cuanto a esa guía, no tenía ninguna indicación del oráculo. Debía

tomar la decisión por sí mismo, tal como en Delfos había tenido que decidir si aceptar o no la invitación de Próxeno. Jenofonte desaprobaba la idea de que el ejército lo eligiera como comandante supremo cuando un espartano estaba presente y disponible; en esas circunstancias, la elección de Jenofonte sería inoportuna, tanto para el ejército como para él mismo. Como los espartanos lo habían demostrado con su conducta en la última guerra, nunca permitirían que un no espartano asumiera la jefatura (cf. III, 2.37). Jenofonte le aseguró al ejército que no sería tan insensato como para provocar discordia si no era elegido: rebelarse contra los dirigentes mientras se desarrolla una guerra equivale a rebelarse contra la propia salvación. Su observación aparentemente casual acerca de la preponderancia espartana y su preocupación al respecto nunca deberían pasarse por alto: ayudan a explicar el sesgo pro espartano de sus escritos, en parte verdadero y en parte presunto. La reacción inmediata a la observación de Jenofonte fue sin duda antiespartana; resulta imposible decir si y en qué medida él tenía la intención de provocar esa reacción, quizá como una advertencia al irascible candidato espartano, para que no hiciera mal uso de su poder en caso de ser elegido. La referencia a la Guerra del Peloponeso también es útil, y lo es aún más para indicar el carácter cuestionable de la fidelidad a Grecia como componente único o más importante de la justicia. De todos modos, Jenofonte se veía obligado ahora a contrarrestar el efecto de esta jugada aparentemente pro espartana. Con un juramento por todos los dioses y diosas, afirmó entonces que estos le habían señalado, de una manera que incluso un novato en esas cuestiones no podría dejar de entender, que él, Jenofonte, debía abstenerse de «la monarquía»; la aceptación de ese puesto sería perjudicial para el ejército, pero sobre todo para él (cf. *Memorabilia*, I, 1.8). Es virtualmente innecesario decir que se eligió a Quirísofo como comandante único y absoluto. El elegido aceptó el honor con alegría y confirmó la sospecha de Jenofonte de que los atenienses habrían tenido tiempos muy difíciles con los espartanos. El hecho de que la elección tuviera como únicos candidatos a Jenofonte y Quirísofo muestra que la lucha por la hegemonía dentro de Grecia era todavía la lucha entre Esparta y Atenas, y que, por consiguiente, la identificación de la justicia con la fidelidad a Grecia seguía siendo cuestionable.

Al mando de Quirísofo, los griegos zarparon al día siguiente para navegar a lo largo de la costa hasta Heraclea, una ciudad griega. Pero los soldados aún debían resolver la cuestión de si continuarían el viaje desde allí por tierra o por mar. Esta cuestión era inseparable de otra: cómo aprovisionar al ejército. Uno de los hombres que se había opuesto al plan de Jenofonte de fundar una ciudad propuso exigir dinero a los habitantes de Heraclea: ¿no se debería enviar a la ciudad, con ese propósito, a Quirísofo, el jefe elegido, y quizás incluso a Jenofonte? Los dos dirigentes se opusieron con energía al uso de la violencia contra una ciudad griega amiga. En consecuencia, los soldados eligieron una embajada especial, pero sólo encontraron una firme resistencia de parte de los heracliotas. Esto generó un clima de insubordinación entre la mayoría de los soldados griegos, que eran aqueos y arcadios y se negaban a recibir órdenes de un espartano o un ateniense. Por lo tanto, se separaron de la minoría y eligieron a diez generales propios. De este modo, el mando de Quirísofo terminó alrededor de una semana después de su elección: un indicio de la inestabilidad de la hegemonía espartana. En retrospectiva, se ve lo bien que los dioses habían aconsejado a Jenofonte en cuanto al rechazo de «la monarquía». Él estaba disgustado por la escisión del ejército, una división que, pensaba, ponía en peligro la seguridad de todas sus partes; pero Neón, segundo al mando del contingente a las órdenes de Quirísofo, lo convenció de unirse, junto con este y sus tropas, a la fuerza dirigida por Clearco, el comandante espartano de Bizancio. Jenofonte aceptó el consejo de Neón, quizá porque concordaba con la directiva oracular de Heracles Conductor; por lo que sabemos, es indudable que ningún cálculo o conjetura de Jenofonte respaldaba esa indicación. Empero, ¿es totalmente correcto esto? Jenofonte contemplaba la posibilidad de dejar el ejército y navegar a casa, mas cuando ofreció sacrificios a Heracles Conductor y lo consultó, el dios le indicó que debía permanecer con los soldados. Es imposible decir si o en qué medida la indicación de Heracles o el convencimiento puramente humano de Jenofonte o de Neón decidieron al primero. De este modo, el ejército quedó dividido en tres partes: los arcadios y los aqueos, las tropas de Quirísofo y las de Jenofonte. Cada parte salió por diferente camino en dirección a Tracia.

Los arcadios (y los aqueos) desembarcaron por la noche en el puerto de Calpe; de inmediato, procedieron a ocupar las aldeas de las cercanías, que abundaban en botín; de hecho, los griegos se apoderaron de grandes cantidades de objetos. Empero, cuando los tracios se recuperaron del inesperado ataque, mataron a un considerable número de sus atacantes y cortaron la retirada de sus enemigos. Por su lado, Quirísofo, que había marchado a lo largo de la costa, llegó sano y salvo a Calpe. Jenofonte, el único comandante griego que contaba con algunas tropas de caballería, se enteró por sus jinetes de la suerte corrida por los arcadios. Se apresuró entonces a reunir a sus soldados y les explicó que la situación requería que salvaran a los arcadios. Quizá, concluyó, el dios desea disponer las cosas de este modo, que quienes se jactaron sean humillados, mientras que nosotros, que empezamos con los dioses, tendremos un destino más honorable. Por supuesto, tomó todos los recaudos necesarios. Timasión iría a la vanguardia con los caballos; todo se haría para crear la impresión de que las tropas que acudían en auxilio de los arcadios sitiados eran mucho más numerosas que en la realidad; lo primero que hicieron a la mañana siguiente fue elevar plegarias a los dioses. Pasado un tiempo —ya sea por deseo del dios, por consejo de Jenofonte o por ambas cosas—, las tres partes del ejército se reunieron en Calpe, que estaba situada en la Tracia asiática. La región era muy fértil y atractiva, a punto tal que surgió la sospecha de que se había llevado a los soldados allí debido.al designio de algunos que deseaban fundar una ciudad (VI, 4.7). Sin embargo, la mayoría de los soldados no se habían unido a la expedición de Ciro porque fueran pobres en sus lugares de origen, sino para hacer dinero y regresar a Grecia cargados de riquezas. De cualquier manera, después del fracaso de los arcadios el ejército resolvió que, en adelante, toda propuesta de dividir la fuerza sería tratada como delito capital y que se devolvería el poder a los generales elegidos por la totalidad de la fuerza armada. La situación se simplificó aún más con la muerte de Quirísofo, quien había tomado un medicamento para la fiebre; Neón pasó a ser su sucesor. Así, de una manera imprevisible para cualquier ser humano, Jenofonte se convirtió en el «monarca», mientras que el plan de fundar una ciudad continuaba siendo un fracaso, como antes. Sin embargo, queda sin resolver la cuestión de cómo podía supe-

rarse la dificultad política que obstaculizaba la monarquía de un ateniense en un período de hegemonía espartana. Como veremos casi de inmediato, se resolvió por obra de un acontecimiento que puede entenderse como un acto del dios o de la piedad de Jenofonte.

Según lo explicó este, a continuación, a una asamblea de los soldados, el ejército tenía que seguir su viaje por tierra, puesto que no había barcos disponibles, y debía emprenderlo de inmediato, dado que ya no tenían las provisiones necesarias. Sin embargo, los sacrificios eran desfavorables. Esto renovó la sospecha de que Jenofonte había convencido al adivino para que diera un informe falso sobre los sacrificios, porque todavía planeaba fundar una ciudad. Los sacrificios siguieron siendo desfavorables, de modo que Jenofonte se negó a desviar al ejército para abastecerse. Un intento de Neón de conseguir provisiones en las aldeas bárbaras cercanas terminó en un desastre. Finalmente, las provisiones llegaron por barco desde Heraclea. Jenofonte se levantó temprano para ofrecer un sacrificio relacionado con una expedición, y ahora el resultado fue favorable. Casi al mismo tiempo, un adivino vio otro buen augurio y en consecuencia instó a Jenofonte a iniciar la expedición contra el enemigo (los persas y sus aliados tracios). Nunca antes había sido tan sostenida la resistencia de los dioses a las acciones previstas por el ejército griego. No es necesario decir que Jenofonte aún tendría oportunidad de revelar sus habilidades militares y retóricas. En la batalla que siguió, los griegos obtuvieron una victoria indiscutible.

Mientras todavía esperaban la llegada de Cleandro, los griegos se aprovisionaron en los campos vecinos, que abundaban en casi todas las cosas buenas. Además, las ciudades griegas llevaban cosas para vender en el campamento. Una vez más circuló el rumor de que se estaba fundando una ciudad y de que habría un puerto. Hasta los enemigos trataron de entablar relaciones amistosas con la nueva ciudad que presuntamente iba a fundar Jenofonte, y acudían a este con preguntas sobre el tema, pero él optó sensatamente por mantenerse en un segundo plano.

Finalmente, Cleandro llegó con dos trirremes pero sin ningún barco mercante. Lo acompañaba el espartano Dexipo, que se había comportado bastante mal en Trapezunte. Así, se llegó a una fea disputa entre Cleandro y Agasias, uno

de los generales elegidos por el ejército. A pesar de todos los esfuerzos de Jenofonte y los demás generales, Cleandro se puso de parte de Dexipo y declaró que él habría prohibido a todas las ciudades recibir a los mercenarios griegos, «porque en ese tiempo los espartanos gobernaban a todos los griegos» (VI, 6.9). Cleandro exigía la extradición de Agasias, pero este y Jenofonte eran amigos. Justamente por esta razón, Dexipo difamaba a Jenofonte. Los comandantes convocaron una asamblea de los soldados, en la que Jenofonte explicó al ejército la gravedad de la situación que había surgido: cada uno de los espartanos podía hacer en las ciudades griegas cuanto quisiera. El conflicto con Cleandro haría imposible que los mercenarios griegos permanecieran en Tracia o navegaran de regreso a casa. Lo único que se podía hacer era someterse al poder espartano. El propio Jenofonte, a quien Dexipo había acusado ante Cleandro como responsable de la cuasi rebelión de Agasias, se puso en manos de Cleandro para que dictara sentencia y aconsejó a cualquier hombre que fuera acusado que hiciese lo mismo. Agasias juró por los dioses y las diosas que había actuado totalmente por propia iniciativa, y siguió el ejemplo de Jenofonte de someterse al juicio de Cleandro. Gracias a la intervención de Jenofonte, todo el conflicto se resolvió en forma pacífica: no sólo se había salvado a sí mismo, sino también, por así decirlo, a todos sus camaradas de armas, no sólo de los persas y otros bárbaros, sino también de los espartanos.

El sátrapa persa Farnabazo indujo al almirante espartano Anaxibio a disponer la salida del ejército griego de Asia, puesto que parecía constituir una amenaza para su provincia. Anaxibio prometió a los comandantes contratar a los soldados como mercenarios en caso de que cruzaran a Europa. El único hombre renuente a considerar la propuesta de Anaxibio era Jenofonte, pero accedió cuando Anaxibio se limitó a pedirle que postergara su partida del ejército hasta después del cruce. A continuación, los soldados entraron en Bizancio, pero Anaxibio no cumplió en darles la paga prometida. Por otra parte, deseaba contar con los servicios de los mercenarios en una guerra que había emprendido contra el tracio Seutes. Logró convencerlos de que abandonaran la ciudad, pero poco después los mercenarios se dieron cuenta de que los iban a estafar en el pago y entonces reingresaron mediante el uso de la fuerza. Un feo conflicto

era inminente. Con el pensamiento puesto no sólo en Bizancio y el ejército, sino también en sí mismo, Jenofonte intervino. Cuando los soldados lo vieron, le dijeron que esa era su gran oportunidad: «Tienes una ciudad, tienes trirremes, tienes dinero, tienes cantidad de soldados». Primero intentó tranquilizarlos y, después de haberlo logrado, convocó una asamblea del ejército y les dijo lo siguiente: al vengarse de los espartanos por un intento de engaño de unos pocos de ellos, y al saquear una ciudad por completo inocente, simplemente convertirían a todos los espartanos y a todos los aliados de Esparta, es decir, a todos los griegos, en enemigos; la experiencia de la Guerra del Peloponeso les había demostrado la locura de su proceder y sus intenciones; esa actitud llevaría a una guerra sin esperanza entre el pequeño ejército de mercenarios y todo el poderío de Grecia, que ahora estaba bajo dominio espartano; la justicia estaba absolutamente del lado de los espartanos, porque es injusto vengarse de todos ellos por el intento de engaño de unos pocos y saquear una ciudad totalmente inocente —la primera ciudad griega que habían ocupado— cuando nunca habían dañado una ciudad bárbara; su propia patria condenaría al exilio a los mercenarios y, en consecuencia, estos serían enemigos de su tierra e incluso de sus familiares. Jenofonte los instó, en su carácter de griegos, a obedecer a quienes gobernaban a los griegos y, de ese modo, a intentar conquistar sus derechos. Si no lograban esto, al menos evitarían verse privados de Grecia. A instancias de Jenofonte, el ejército resolvió enviar a Anaxibio un mensaje adecuadamente sumiso. Jenofonte sabía cuándo resistir y cuándo ceder. Así, en definitiva, llegó a ocurrir que, debido a la traición de los persas, incluso aquellos griegos que estaban dispuestos a tener a Ciro en más alta estima que a Grecia se vieron obligados a restablecer a esta en el lugar correcto. Pero —por no hablar de la justicia de la expedición de Ciro contra su hermano— este no es, todavía, el fin de la historia.

La réplica de Anaxibio no fue para nada cortés. Ello dio ocasión para que un aventurero tebano intentara sabotear el acuerdo que Jenofonte había propuesto. El resultado consiguiente fue, sin embargo, que Jenofonte partió de Bizancio por propia iniciativa, en compañía de Cleandro. A continuación se desencadenó un conflicto entre los generales respecto del lugar al que debía trasladarse el ejército; esto llevó

a una desintegración parcial de la fuerza armada, un resultado bien recibido por Farnabazo y, en consecuencia, también por Anaxibio. Pero este estaba a punto de dejar el mando de la armada espartana a su sucesor y, por lo tanto, Farnabazo ya no lo cortejaba. Por eso, Anaxibio le pidió a Jenofonte que volviera al ejército y que, por todos los medios, llevara de vuelta a Asia al grueso de los mercenarios de Ciro; los soldados brindaron a Jenofonte una recepción amistosa, contentos de abandonar Tracia para volver a Asia. Dados los celos que había entre los espartanos, la fidelidad a Esparta y, por ende, a Grecia no era fácil, si no del todo imposible.

En esta ocasión, Seutes reiteró un intento anterior de poner a Jenofonte de su parte. Cleanor y otro general ya habían querido antes llevar el ejército a Seutes, que había ganado su favor con regalos, pero Jenofonte se negó a ceder al deseo del jefe tracio. El nuevo comandante espartano de Bizancio, Aristarco, prohibió el regreso de los mercenarios de Ciro a Asia. Jenofonte debía temer la traición del comandante espartano o el sátrapa persa. En consecuencia, consultó al dios sobre si no debía hacer el intento de poner el ejército al servicio de Seutes. Como la conjura de Anaxibio contra él se había vuelto muy evidente y los sacrificios eran favorables, Jenofonte decidió que era seguro, para él y para el ejército, unirse a Seutes. En su primera reunión, Jenofonte y Seutes establecieron el tipo de ayuda que cada uno esperaba recibir del otro; Jenofonte tenía especial interés por el tipo de protección que Seutes podría ofrecer a los mercenarios contra los espartanos. En una asamblea de los soldados, Jenofonte les contó, antes de que se decidieran, qué les habían prometido Aristarco, por una parte, y Seutes, por la otra; les aconsejó que se aprovisionaran de inmediato en las aldeas donde podían hacerlo con seguridad. La mayoría de los soldados creía que, en esas circunstancias, la propuesta de Seutes era preferible. Así, los mercenarios de Ciro se convirtieron en mercenarios de Seutes, pero pronto se hizo evidente que este no era muy honesto. Había invitado a los generales a un banquete, pero esperaba que ellos, y en especial Jenofonte, le hicieran regalos antes del festín. Esto fue particularmente embarazoso para Jenofonte, que en ese momento no tenía casi un centavo. Aún así, cuando llegó su turno, ya había bebido algo y eso le permitió encontrar una salida airosa.

Jenofonte y sus griegos mantuvieron fielmente el convenio con sus aliados tracios; actuaron lo mejor que pudieron para ayudar a Seutes a subyugar a sus enemigos tracios. Sin embargo, debían padecer el frío espeluznante del invierno tracio. Y para colmo, el amigo o agente de Seutes, Heraclides, trató de defraudar a los mercenarios en parte de su paga. Cuando Jenofonte lo descubrió, Heraclides incitó a Seutes contra él e intentó inducir a los generales a abandonarlo. Jenofonte empezó ahora a preguntarse si era sensato mantener la alianza con Seutes. Por añadidura, como se demoraba la paga de los soldados, crecía la ira de estos contra él. En ese momento llegaron los espartanos Cármino y Polinico, enviados por Tibrón, y comunicaron al ejército que los espartanos estaban planeando una expedición contra Tisafernes, por lo cual necesitaban con urgencia al antiguo ejército de Ciro. Esto dio a Seutes una espléndida oportunidad para librarse al mismo tiempo de los mercenarios y de sus deudas con ellos. En una asamblea, los dos emisarios espartanos expusieron su propuesta ante los soldados, que se mostraron encantados con ella, pero uno de los arcadios se levantó sin vacilar para acusar a Jenofonte como presunto responsable de que los mercenarios se hubieran unido a Seutes; señaló, asimismo, que aquel había recibido de este todos los cuantiosos beneficios de las fatigas de los soldados, y por eso merecía la pena capital. Finalmente, el ascenso de Jenofonte lo había llevado al punto más bajo. Pero, ¿no deberíamos decir también que su apología, referida a hechos y discursos bien conocidos por innumerables hombres, es infinitamente más fácil y al mismo tiempo infinitamente más efectiva que la de Sócrates? Seutes hizo un intento de última hora de impedir la reconciliación de Jenofonte con los espartanos, a quienes llenó de calumnias. Pero Zeus Rey, consultado por Jenofonte, desvaneció todas las sospechas.

En este punto siguió una reconciliación algo ambigua entre Jenofonte y Seutes y, como consecuencia, el pago de la deuda todavía pendiente con los mercenarios; tras ello hubo una reconciliación inequívoca entre Jenofonte y los mercenarios y entre él y los espartanos. Finalmente, Jenofonte demostró con hechos que tenía a Grecia en más alta estima que a Ciro y otros bárbaros (III, 1.4). No consiguió demostrar que estimaba a su patria más que a Ciro o a Esparta, porque la ciudad de Atenas lo había condenado al exilio (V,

3.7 y 6.22; VII, 7.57), como nos cuenta, por razones que omite decirnos. ¿La aprensión de Sócrates al enterarse de la invitación de Próxeno podría vindicarse mediante la totalidad de la *Anábasis*?

Ahora, Jenofonte empieza de inmediato a hacer la guerra contra los persas, con miras a apoderarse de un botín. Tiene bastante éxito en esta empresa.

La densidad de referencias a los dioses, de juramentos y, en particular, de juramentos formales pronunciados por el propio Jenofonte es mayor en el libro VII que en todos los libros precedentes.

6. Sobre la ley natural*

La mayoría de los estudiosos de la sociedad de nuestro tiempo, salvo los católicos romanos, rechazan la ley natural, que durante muchos siglos fue la base del pensamiento político prevaleciente en Occidente. Se la rechaza, sobre todo, con dos fundamentos diferentes. Cada uno de esos fundamentos corresponde a una de las dos escuelas de pensamiento hoy predominantes en Occidente, a saber, el positivismo y el historicismo. Según el positivismo, el conocimiento auténtico es el conocimiento científico y el conocimiento científico nunca puede validar juicios de valor; pero todos los enunciados en apoyo de la ley natural son juicios de valor. Según el historicismo, la ciencia (es decir, la ciencia moderna) es sólo una forma histórica, contingente, de la comprensión humana del mundo; todas esas formas dependen de una *Weltanschauung* específica; en cada *Weltanschauung*, las «categorías» de la concepción teórica y los «valores» básicos son inseparables entre sí; por lo tanto, en principio, la separación de los juicios fácticos y los juicios de valor es insostenible; como cada noción del bien y la justicia corresponde a una *Weltanschauung* específica, no puede haber una ley natural que obligue al hombre en cuanto hombre. Dada la preponderancia del positivismo y el historicismo, en nuestros días la ley natural no es, en lo fundamental, otra cosa que un tema histórico.

Se entiende por ley natural una ley que determina qué son el bien y el mal y que tiene poder o es válida por naturaleza, en forma inherente y, por lo tanto, en todo lugar y siempre. La ley natural es una «ley superior», pero no toda ley superior es natural. Los famosos versos de la *Antígona*

* «On natural law», reproducido, con permiso del editor, de David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 11, págs. 80-5. © 1968 por Crowell Collier and Macmillan, Inc.

de Sófocles (449-460) en que la heroína apela a una ley superior a la hecha por el hombre no apuntan necesariamente a una ley natural; tal vez se refieran a una ley establecida por los dioses o a lo que, en una terminología posterior, podría llamarse ley positiva divina. La noción de ley natural presupone la noción de naturaleza y la noción de naturaleza no es coetánea con el pensamiento humano: en consecuencia, no hay una enseñanza de la ley natural, por ejemplo, en el Antiguo Testamento. Los griegos descubrieron la naturaleza en contraposición con el arte (el conocimiento que guía la producción de artefactos) y, sobre todo, con el *nomos* (ley, costumbre, convención, acuerdo, opinión autorizada). A la luz del significado original de «naturaleza», la noción de «ley natural» (*nomos tes physeos*) es más una contradicción en los términos que algo obvio. La cuestión primaria concierne menos a la ley natural que al derecho natural, vale decir, lo que es correcto o justo por naturaleza: ¿todo derecho es convencional (de origen humano), o hay algún derecho que sea natural (*physei dikaion*)? Esta pregunta se planteaba con el supuesto de que hay cosas que son buenas por naturaleza (salud, fuerza, inteligencia, valor, etc.). El convencionalismo (la opinión de que todo derecho es convencional) obtenía su respaldo, en primer lugar, de la diversidad de nociones de justicia, una diversidad incompatible con la supuesta uniformidad de un derecho que es natural. Sin embargo, los convencionalistas no podían negar que la justicia posee un núcleo reconocido universalmente, a punto tal que la injusticia debe apelar a mentiras o a «mitos» para llegar a ser públicamente defendible. El problema preciso concernía, pues, a la jerarquía de ese derecho que tiene reconocimiento universal: ¿es esta la mera condición para vivir juntos en una sociedad determinada, o sea, una sociedad constituida por pacto o acuerdo, en la cual ese derecho debe su validez al pacto precedente, o existe una justicia entre los hombres en cuanto hombres que no deriva de ningún acuerdo humano? En otras palabras, ¿la justicia se basa sólo en el cálculo de la conveniencia de vivir juntos, o es digna de elegirse por sí misma y, en consecuencia, «por naturaleza»? Las dos respuestas posibles se dieron antes de Sócrates. Sin embargo, para conocer el pensamiento de los filósofos presocráticos dependemos por entero de fragmentos de sus escritos y de informaciones proporcionadas por pensadores posteriores.

Platón, el discípulo de Sócrates, es el primer filósofo cuyos escritos propiamente dichos han llegado hasta nosotros. Si bien no puede decirse que Platón haya expuesto una doctrina de la ley natural (cf. *Gorgias*, 483*e*, y *Timeo*, 83*e*), no puede caber duda de que se oponía al convencionalismo; afirma que existe un derecho natural, es decir, algo que es justo por naturaleza. Lo naturalmente justo o correcto es la «idea» de justicia (*República*, 501*b*; cf. 500*c-d* y 484*c-d*), la justicia en sí misma, la justicia pura y simple. La justicia se define como el hecho de ocuparse de los propios asuntos o, más bien, ocuparse de los propios asuntos «de cierta manera», esto es, «bien» (433*a-b*; 433*d*). Un hombre (o, mejor, su alma) o una ciudad son justos si cada una de sus partes hace bien su trabajo y, de ese modo, el todo es saludable; un alma o una ciudad son justas si son sanas o están en buen orden (cf. 444*d-e*). El alma está en buen orden si cada una de sus tres partes (razón, vivacidad, deseo) ha adquirido su virtud o perfección específica y, como consecuencia de ello, el individuo está bien dispuesto hacia sus semejantes y en especial hacia sus conciudadanos. El individuo está bien dispuesto hacia sus conciudadanos si asigna a cada uno lo que es intrínsecamente bueno para él y, por lo tanto, lo que es intrínsecamente bueno para la ciudad en su conjunto. De esto se sigue que sólo el sabio o el filósofo pueden ser verdaderamente justos. Hay un orden natural de las virtudes y las demás cosas buenas; este orden natural es la norma para la legislación (*Leyes*, 631*b-d*). Por lo tanto, se puede decir que el derecho natural, en el sentido platónico, es en primer lugar el orden natural de las virtudes en cuanto perfecciones naturales del alma humana (cf. *Leyes*, 765*e*-766*a*), así como el orden natural de las demás cosas buenas por naturaleza. Pero en las sociedades, tal como las encontramos en cualquier lugar, resulta imposible asignar a cada uno lo que por naturaleza es bueno para él. Esa asignación requiere que los hombres que conocen lo que es bueno por naturaleza para cada uno y para todos, los filósofos, sean gobernantes absolutos y se establezca un comunismo absoluto (comunismo respecto de propiedades, mujeres y niños) entre los ciudadanos que confieren a la comunidad su carácter; también exige la igualdad de los sexos. Este orden es el orden político acorde con la naturaleza, a diferencia y en oposición al orden convencional (*República*, 456*b-c*; cf. 428*e*). Así, el dere-

cho natural, en el sentido platónico, determina además el mejor régimen, en el cual aquellos que son mejores por naturaleza y formación, los sabios, rigen a los no sabios con un poder absoluto y atribuyen a cada uno de ellos lo que es justo por naturaleza, es decir, lo que por naturaleza es bueno para ellos. Por cierto, la realización del mejor régimen resulta imposible o, al menos, en extremo improbable; sólo puede esperarse razonablemente una versión diluida de ese orden político que, en sentido estricto, corresponde al derecho natural. En última instancia, el establecimiento del mejor régimen choca con el obstáculo del cuerpo, lo único que es privado por naturaleza (*Leyes*, 739*c*; *República*, 464*d*) o por completo incapaz de ser común. Por consiguiente, debe reconocerse que la pura fuerza corporal («braquial») tiene un derecho natural a gobernar, un derecho por cierto inferior al derivado de la sabiduría, pero no destruido por este (*Leyes*, 690*a-c*). La sociedad política requiere la dilución del derecho perfecto y exacto o derecho natural propiamente dicho, del derecho de acuerdo con el cual los sabios asignarían a cada uno lo que merece de acuerdo con su virtud, razón por la que asignarían cosas desiguales a personas desiguales. El principio que rige la dilución es el consentimiento, es decir, el principio democrático de simple igualdad, de acuerdo con el cual todo ciudadano posee el mismo derecho a gobernar que cualquier otro (*Leyes*, 756*e*-758*a*). El consentimiento requiere libertad bajo la ley. Aquí, libertad significa tanto la participación en el gobierno político de los hombres no sabios capaces de adquirir virtud común o política, como la posesión de propiedad privada; la ley nunca puede ser más que una aproximación a los veredictos de la sabiduría; sin embargo, es suficiente para delinear las exigencias de la virtud común o política, así como las normas relativas a la propiedad, el matrimonio y cosas semejantes.

De conformidad con el carácter general de la filosofía de Aristóteles, su enseñanza del derecho natural se acerca mucho más a la comprensión corriente de la justicia que la de Platón. En su *Retórica*, Aristóteles habla de «la ley acorde con la naturaleza» como la ley inmutable común a todos los hombres, pero no es en absoluto seguro que considere que esa ley sea más que algo generalmente admitido y, por lo tanto, útil para la retórica forense. Al menos dos de sus tres ejemplos de ley natural no concuerdan con lo que él mismo

consideraba naturalmente justo (*Retórica*, 1373*b*4-18). En la *Ética a Nicómaco* (1134*b*18-1135*a*5) no habla, en verdad, de ley natural sino de derecho natural. El derecho natural es ese derecho que tiene en todas partes el mismo poder y no debe su validez a la promulgación humana. Aristóteles no propone ni un solo ejemplo explícito, pero parece dar a entender que pertenecen al derecho natural cosas tales como la ayuda brindada a los conciudadanos que han caído en desgracia por haber cumplido un deber cívico y la veneración de los dioses mediante sacrificios. Si esta interpretación es correcta, el derecho natural es el derecho que cualquier sociedad política debe reconocer si pretende ser duradera, y que por esta razón tiene vigencia en todo lugar. El derecho natural, así entendido, bosqueja las condiciones mínimas de la vida política, a punto tal que el derecho positivo firme tiene una jerarquía más alta que él. En este sentido, el derecho natural es indiferente a la diferencia de regímenes, mientras que el derecho positivo depende del régimen: es democrático, oligárquico, etc. (cf. *Política*, 1280*a*8-22). «Sin embargo», concluye Aristóteles su lacónica exposición sobre el derecho natural, «un solo régimen es por naturaleza el mejor en todas partes». Este régimen, «el régimen más divino», es un tipo determinado de reinado, el único régimen que no requiere derecho positivo alguno (*Política*, 1284*a*4-15, 1288*a*15-29). El piso y el techo, la condición mínima y la posibilidad máxima de la sociedad política, son naturales y no dependen en modo alguno de la ley (positiva). Aristóteles no vincula expresamente su enseñanza del derecho natural con su enseñanza de la justicia conmutativa y distributiva, pero no hay posibilidad de que los principios de esta última pertenezcan al derecho simplemente positivo. La justicia conmutativa es el tipo de justicia que existe en toda clase de intercambios de bienes y servicios (incluye, por lo tanto, principios tales como el precio justo y el salario equitativo), así como en el castigo; la justicia distributiva tiene su lugar, sobre todo, en la asignación de honores o cargos políticos. El derecho natural entendido en términos de justicia conmutativa y distributiva no es idéntico al derecho natural en cuanto formulación de las condiciones mínimas de la vida política: los malos regímenes habitualmente contrarrestan los principios de la justicia distributiva y, no obstante, perduran. Aristóteles no siente ya la compulsión de exigir la dilu-

ción del derecho natural. Enseña que todo derecho natural es modificable; no distingue como Tomás de Aquino entre principios inmutables y conclusiones mutables. Esto parecería significar que, a veces (en situaciones extremas o de emergencia), es justo desviarse incluso de los principios más generales del derecho natural.

La ley natural se convierte por primera vez en tema filosófico con el estoicismo. En este pasa a ser primordialmente el tema no de la filosofía moral o política, sino de la física (la ciencia del universo). La ley natural, divina o eterna se identifica con Dios o con el dios supremo (fuego, éter o aire) o su razón, es decir, con el principio ordenador que impregna y así gobierna el todo, al moldear la materia eterna. Los seres racionales pueden conocer esa ley y cumplirla a sabiendas en tanto se aplique a su conducta. En esta aplicación, la ley natural orienta al hombre hacia su perfección, la perfección de un animal racional y social; es «la guía de la vida y la maestra de los deberes» (Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, I, 40); es el dictado de la razón respecto de la vida humana. De este modo, la vida virtuosa, en cuanto digna de ser elegida por sí misma, llega a entenderse como acatamiento de la ley natural: de una ley y, por ende, como una vida de obediencia. A la inversa, el contenido de la ley natural es la totalidad de la virtud. Sin embargo, la vida virtuosa, tal como la entendían los estoicos, no es idéntica a la vida de virtud moral en contraste con la vida contemplativa, porque una de las cuatro virtudes cardinales es la sabiduría, que es sobre todo sabiduría teorética; el hombre virtuoso es el sabio o el filósofo. Sentimos la tentación de decir que los estoicos trataban el estudio de la filosofía como si fuera una virtud moral, esto es, como algo que podía exigirse a la mayoría de los hombres. La justicia, otra de las cuatro virtudes, consiste en primer lugar en hacer lo que es correcto por naturaleza. El fundamento del derecho es la inclinación natural del hombre a amar a sus semejantes, es decir, no sólo a sus conciudadanos: hay una sociedad natural que abarca a todos los hombres (así como a todos los dioses). La inclinación hacia la sociedad universal es perfectamente compatible con la inclinación igualmente natural hacia la sociedad política, que es, por necesidad, una sociedad particular. La ley natural, inmutable y de validez universal —una parte de la cual determina el derecho natural, esto

es, el concerniente a la justicia, en contraposición con la sabiduría, el valor y la templanza— es el fundamento de toda ley positiva; las leyes positivas que contradicen el derecho natural no son válidas. A veces se afirma que los estoicos difieren de Platón y Aristóteles por ser igualitarios. A diferencia de Aristóteles (pero no de Platón), negaban que hubiera esclavos por naturaleza, pero esto no prueba que, según ellos, todos los hombres fueran iguales por naturaleza en el aspecto decisivo, o sea, en lo que atañe a la posibilidad de llegar a ser sabios o virtuosos (Cicerón, *De los fines de los bienes y los males*, IV, 56). En contraste con Platón y Aristóteles, la peculiaridad de los estoicos que explica por qué fueron los primeros filósofos en afirmar sin ambigüedad la existencia de la ley natural, parecería ser el hecho de que enseñaban de una manera mucho menos ambigua que Platón, por no hablar de Aristóteles, la existencia de una providencia divina que establece sanciones divinas por el cumplimiento o el incumplimiento de las exigencias de la virtud. (Cf. Cicerón, *Leyes*, II, 15-17, y *República*, III, 33-34.)

La doctrina de la ley natural de los estoicos es el estrato básico de la tradición de la ley natural. En cierta medida, afectó el derecho romano. Con importantes modificaciones, pasó a ser un componente de la doctrina cristiana. La enseñanza de la ley natural cristiana alcanzó su perfección teórica en la obra de Tomás de Aquino. No es necesario decir que en la versión cristiana se abandona el corporalismo («materialismo») de los estoicos. Si bien la ley natural conserva su calidad de racional, se la trata en el contexto de la teología cristiana (revelada). El contexto preciso dentro del cual Tomás trata la ley natural es el de los principios de la acción humana; esos principios son intrínsecos (las virtudes o los vicios) o extrínsecos; el principio extrínseco que mueve a los hombres hacia el bien es Dios, que los instruye mediante la ley y los ayuda mediante Su gracia. La ley natural se distingue con claridad, por una parte, de la ley eterna —Dios mismo o el principio de Su gobierno de todas las criaturas— y, por la otra, de la ley divina, es decir, la ley positiva contenida en la Biblia. La ley eterna es el fundamento de la ley natural y esta debe complementarse con la ley divina si se aspira a que el hombre alcance la felicidad eterna y ningún mal quede sin castigo. Todas las criaturas participan de la ley divina en cuanto poseen, en virtud de la divina

providencia, inclinaciones hacia sus acciones y fines adecuados. Los seres racionales participan de la divina providencia de una manera más sobresaliente, dado que pueden ejercer cierta providencia para sí mismos: pueden conocer la bondad de los fines hacia los cuales se inclinan por naturaleza y dirigirse hacia ellos. Los hombres se inclinan por naturaleza hacia una variedad de fines que tienen un orden natural: ascienden desde la autoconservación y la procreación, a través de la vida en sociedad, hasta el conocimiento de Dios. La ley natural dirige la acción del hombre hacia esos fines mediante órdenes y prohibiciones. En otras palabras, como ser racional, el hombre se inclina por naturaleza a actuar conforme a la razón; actuar conforme a la razón es actuar virtuosamente; en consecuencia, la ley natural prescribe los actos de virtud. El hombre posee por naturaleza el conocimiento de los primeros principios de la ley natural, que son universalmente válidos o inmutables. No obstante, debido al carácter contingente de las acciones humanas, las conclusiones basadas en principios que son algo remotos no poseen ni la evidencia ni la universalidad de los principios mismos; este solo hecho requeriría que la ley humana complementara la ley natural. Una ley humana que esté en desacuerdo con la ley natural no tiene fuerza de ley (*Suma teológica*, 1.2 q. 90 y sigs.). Todos los preceptos morales del Antiguo Testamento (en contraste con sus preceptos ceremoniales y judiciales) pueden reducirse al Decálogo; pertenecen a la ley natural. Esto es cierto en el sentido más estricto de los preceptos de la Segunda Tabla del Decálogo, es decir, los siete mandamientos que ordenan las relaciones de los hombres entre sí (*Éxodo*, 20:12-17). Los preceptos en cuestión resultan inteligibles como autoevidentes incluso para el pueblo y, al mismo tiempo, son válidos sin excepción; su acatamiento no exige el hábito de la virtud (*Suma teológica*, 1.2 q. 100). El castigo divino por las transgresiones de la ley natural proporciona una sanción suficiente, pero no queda totalmente claro si la razón humana puede establecer el hecho de tal castigo; Tomás rechaza sin duda la afirmación gnóstica de que Dios no castiga y la aseveración de ciertos aristotélicos islámicos de que el único castigo divino es la pérdida de la felicidad eterna. Sí dice que, en lo fundamental, los teólogos consideran el pecado en cuanto se trata de una ofensa contra Dios, mientras que los filósofos morales

lo consideran sobre todo en su oposición a la razón. Estas ideas podían llevar a la opinión de algunos escritores posteriores según la cual la ley natural, en sentido estricto, es la razón natural misma, es decir: la ley natural no ordena ni prohíbe, sólo «indica»; y así entendida, sería posible aun cuando no hubiera Dios (cf. Suárez, *Tractatus de Legibus ac de Deo Legislatore*, II, 6, sección 3; Grocio, *De jure belli ac pacis*, prolegomena, sección 11; Hobbes, *Leviatán*, capítulo 15, fin; Locke, *Tratado del gobierno civil*, II, sección 6; Leibniz, *Teodicea*, sección 183). En su análisis de la justicia, Tomás trata el derecho natural (a diferencia de la ley natural) como una virtud especial (*Suma teológica*, 2.2 q. 57). Allí afronta la tarea de conciliar con la doctrina aristotélica la distinción del derecho romano entre *ius naturale* y *ius gentium*, según la cual el derecho natural sólo se ocupa de las cosas comunes a todos los animales (como la procreación y la crianza de la progenie), mientras que el *ius gentium* corresponde al ser humano en particular. La distinción del derecho romano parece reflejar una primera concepción convencionalista (cf. Demócrito, fragmento 278). La conciliación de Tomás allanó aparentemente el camino para la concepción del «estado de naturaleza» como condición antecesora de la sociedad humana. (Cf. Suárez, *loc. cit.*, II, 8, sección 9.)

La enseñanza tomista de la ley natural, que es la forma clásica de la doctrina de la ley natural, fue objeto de controversia ya en la Edad Media, con diversos fundamentos. Según Duns Escoto, sólo el mandamiento de amar a Dios o, mejor dicho, la prohibición de odiarlo forma parte de la ley natural en su sentido más riguroso. Según Marsilio de Padua, el derecho natural en su variante aristotélica es la parte del derecho positivo reconocida y observada en todas partes (culto divino, honra debida a los padres, crianza de los hijos, etc.): sólo puede denominárselo derecho natural en forma metafórica; los dictados de la recta razón en cuanto a las cosas que deben hacerse (es decir, la ley natural en sentido tomista), por otro lado, no tienen como tales validez universal porque no son universalmente conocidos y observados.

La ley natural adquirió su mayor poder visible en los tiempos modernos: tanto en la Revolución Norteamericana como en la Revolución Francesa, fue invocada por solemnes documentos estatales. Esa mayor vigencia estaba conec-

tada con un cambio sustantivo: la ley natural moderna tiene diferencias esenciales con la ley natural premoderna. Esta siguió siendo influyente, pero se adaptó de manera más o menos vigorosa a la ley natural moderna. Las características más salientes de esta última son las siguientes: 1) La ley natural se trata en forma independiente, es decir, ya no en el contexto de la teología o de la ley positiva; en algunos países protestantes se establecieron cátedras especiales dedicadas a ella; los tratados que se ocupaban del tema adquirieron la forma de códigos de derecho natural; el tratamiento independiente de la ley natural fue posible en virtud de la creencia en que era factible abordarla «geométricamente», esto es, que las conclusiones tenían la misma certeza que los principios. 2) La ley natural se convirtió cada vez más en derecho natural público; la doctrina de la soberanía de Hobbes, la doctrina de «ningún impuesto sin representación» de Locke o la doctrina de la voluntad general de Rousseau no son doctrinas simplemente políticas, sino legales; pertenecen al derecho natural público; no especifican cuál es el mejor orden político ni dicen que por naturaleza es irrealizable, salvo en condiciones muy favorables, sino que exponen las condiciones de legitimidad existentes con prescindencia del lugar y del tiempo. 3) Se supone que, por sí misma, la ley natural está en su elemento en el estado de naturaleza, es decir, un estado previo a la sociedad política. 4) En el desarrollo moderno, la «ley natural» es, por decirlo de algún modo, reemplazada por «los derechos del hombre»; en otras palabras, el acento se traslada de los deberes del hombre a sus derechos. 5) Mientras que en líneas generales la ley natural premoderna era «conservadora», la ley natural moderna es esencialmente «revolucionaria». La diferencia radical entre una y otra aparece con suma claridad si estudiamos a los grandes maestros modernos de la ley natural, todavía recordados, y no a los profesores universitarios que, por norma, se satisfacen con soluciones de compromiso.

Los principios que informan a la ley natural moderna fueron establecidos por dos pensadores que en realidad no eran maestros en el tema: Maquiavelo y Descartes. Según Maquiavelo, las doctrinas políticas tradicionales determinan su orientación conforme a la manera en que deberían vivir los hombres y, así, culminan en la descripción de comunidades imaginarias («utopías»), cosa inútil para la prácti-

ca; habría que partir de cómo viven los hombres. Descartes inicia su revolución con la duda universal, que lo lleva al descubrimiento del yo y sus «ideas» como base absoluta del conocimiento y a una explicación matemático-mecánica del universo como mero objeto de conocimiento y explotación para el hombre.

De acuerdo con sus orígenes en Hobbes, la ley natural moderna no partía, como lo hacía la ley natural tradicional, del orden jerárquico de los fines naturales del hombre, sino del más bajo de esos fines (la autoconservación), que podía considerarse más eficaz que los fines más elevados: una sociedad civil basada, en última instancia, en el solo derecho a la autoconservación no sería utópica. Todavía se afirma que el hombre es el animal racional, pero se niega su socialidad natural; no es la naturaleza la que lo dispone hacia la sociedad, sino él mismo, impulsado por el mero cálculo. En sí mismo, este punto de vista es muy antiguo, pero ahora está animado por el interés en un fundamento de la sociedad en el derecho natural. El deseo de autoconservación tiene el carácter de una pasión, y no el de una inclinación natural; el hecho de que sea la pasión más poderosa lo convierte en base suficiente de todos los derechos y obligaciones. La ley natural que dicta las obligaciones de los hombres deriva del derecho natural de autoconservación; el derecho es absoluto, mientras que las obligaciones son condicionales. Al ser los hombres iguales en cuanto al deseo de autoconservación, así como en lo referido al poder de matar a otros, todos son iguales por naturaleza; no existe entre ellos una jerarquía natural, a punto tal que el soberano a quien todos deben someterse en bien de la paz y, en definitiva, de la autoconservación de cada uno es entendido como una «persona», como la «persona», es decir, como el representante o agente de cada uno; la primacía del individuo —de cualquier individuo— y de su derecho natural permanece intacta (cf. *Leviatán*, capítulo 21).

La doctrina de Locke puede describirse como la culminación de la ley natural moderna. A primera vista, parece ser un compromiso entre la doctrina tradicional y la de Hobbes. Locke coincide con este último al negar que la ley natural esté grabada en la mente de los hombres y que pueda ser conocida tanto en virtud del consentimiento de la humanidad como por la inclinación natural de los seres humanos. Se ad-

mite, por lo general, que su deducción de la ley natural mueve a confusión, por no decir que es confusa, lo cual no prueba, sin embargo, que el propio Locke estuviera confundido. Parecería más sensato entender su doctrina como una profunda modificación de la concepción de Hobbes. Es cierto que, a diferencia de este, advierte la importancia crucial de las consecuencias del derecho natural de autoconservación sobre el derecho natural de propiedad, es decir, de adquirir bienes, que dentro de la sociedad civil se convierte en el derecho natural a la adquisición ilimitada. En lo fundamental, la propiedad sólo se adquiere en forma legítima mediante el trabajo; sin embargo, en la sociedad civil el trabajo deja de conferir derecho a la propiedad, si bien sigue siendo el origen de todo valor. La doctrina de la ley natural de Locke es la forma original de la teoría capitalista.

También Rousseau parte de la premisa de Hobbes, quien afirmaba que el derecho natural de juzgar los medios de autoconservación era la consecuencia necesaria del propio derecho de autoconservación y pertenecía, como el derecho fundamental, por igual a todos los hombres, sabios o tontos. Pero Rousseau, a diferencia de Hobbes, exige que el derecho natural de juzgar los medios de autoconservación se mantenga dentro de la sociedad civil como una institución acorde con el derecho natural: todos aquellos que estén sometidos a las leyes deben tener voz en su elaboración mediante su participación en la soberanía, es decir, en la asamblea legislativa. El correctivo para la insensatez debía hallarse, en especial, en el carácter de las leyes, generales tanto por origen como por contenido: toda persona sujeta a ellas determina lo que los demás deben hacer o pueden no hacer. La justicia o la racionalidad de las leyes están, en virtud de esa generalidad, garantizadas de la única forma compatible con la libertad y la igualdad de todos. En la sociedad establecida de acuerdo con el derecho natural ya no hay necesidad ni posibilidad de apelar, a partir de la ley positiva, a ese derecho natural, aunque no se suponga, o precisamente por ello, que los miembros o los gobernantes de esa sociedad son hombres justos. Rousseau difiere aún más de Hobbes al entender que si el hombre es por naturaleza asocial, es por naturaleza arracional; al cuestionar la concepción tradicional de que el hombre es el animal racional, encuentra su peculiaridad en la perfectibilidad o, en una formulación más general,

la maleabilidad. Esto lleva a las conclusiones de que la raza humana es lo que deseamos hacer de ella y de que la naturaleza humana no nos puede proporcionar guía alguna respecto de cómo deberían ser el hombre y la sociedad humana.

No fue Rousseau sino Kant quien extrajo la conclusión decisiva de las trascendentales innovaciones del primero: el deber ser no podía derivarse del es, de la naturaleza humana; la ley moral no es una ley natural ni deriva de ella; el criterio de la ley moral es su sola forma, la forma de la racionalidad, es decir, de la universalidad; así como, según Rousseau, la voluntad particular se convierte en ley positiva irreprochable al generalizarse, según Kant, las máximas de acción demuestran ser morales si pasan la prueba de su universalización, o sea, si pueden ser principios posibles de legislación universal.

Hacia la misma época en que Kant, que simpatizaba con la Revolución Francesa, radicalizaba la forma más radical del derecho natural moderno, y de ese modo transformaba el derecho y la ley naturales en una ley y un derecho que eran racionales pero ya no naturales, Burke, quien se oponía a la Revolución Francesa y a su base teórica, que es una versión específica del derecho natural moderno, volvió a la ley natural premoderna. Al hacerlo, tematizó el conservadurismo que estaba implícito hasta cierto punto en la ley natural premoderna. Con ello, modificó profundamente la enseñanza premoderna y preparó en forma decisiva la transición de los «derechos del hombre», de carácter natural, a los «derechos de los ingleses», de carácter prescriptivo, y de la ley natural a la «escuela histórica».

Referencias bibliográficas

Carlyle, R. W. y Carlyle, A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, seis volúmenes, Edimburgo y Londres, 1903-1936.

Gierke, O. von, *Political Theories of the Middle Ages*, traducción de F. Maitland, Cambridge, 1900.

—*Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800*, traducción de E. Barker, Cambridge, 1934.

—*The Development of Political Theory*, traducción de B. Freyd, Nueva York, 1939.

Jaffa, H. V., *Thomism and Aristotelianism*, Chicago, 1952.
Kelsen, Hans, «Natural law doctrine and legal positivism», en *General Theory of Law and State*, traducción de A. Wedberg, Nueva York, 1961.
McIlwain, C. H., *The Growth of Political Thought in the West*, Nueva York, 1932.
Nussbaum, A., *A Concise History of the Law of Nations*, Nueva York, 1947.
Rommen, H. A., *The Natural Law*, traducción de T. Hanley, St. Louis, 1947.
Strauss, L., *Natural Right and History*, Chicago, 1953 [*Derecho natural e historia*, traducción de A. Leiva Morales y R. da Costa García, Barcelona: Círculo de Lectores, 2000].

7. Jerusalén y Atenas: algunas reflexiones preliminares*

I. El comienzo de la Biblia y sus contrapartes griegas

Todas las esperanzas que abrigamos en medio de las confusiones y los peligros del presente se fundan de manera positiva o negativa, directa o indirecta, en las experiencias del pasado. De esas experiencias, las más amplias y profundas, en lo que nos concierne como occidentales, se vinculan con los nombres de dos ciudades: Jerusalén y Atenas. El hombre occidental llegó a ser lo que es y es lo que es merced a la conjunción de la fe bíblica y el pensamiento griego. Para entendernos e iluminar nuestro camino no transitado hacia el futuro, debemos entender a Jerusalén y Atenas. No hace falta decir que se trata de una tarea cuya adecuada realización está mucho más allá de mi capacidad, por no mencionar en absoluto los límites aún más estrechos fijados a dos conferencias públicas. Pero no podemos definir nuestras tareas por nuestras capacidades, porque llegamos a conocer estas al desempeñar aquellas; es mejor fracasar con nobleza que tener éxito con malas artes. Además, por haber sido elegido para inaugurar las Conferencias Conmemorativas Frank Cohen en el City College de la City University of New York, debo pensar en toda la serie de conferencias que pronunciarán otras personas —mejores y más importantes, esperemos— en los años o las décadas venideras.

La ciencia dedicada a los objetos a los cuales nos referimos al hablar de Jerusalén y Atenas los entiende hoy como culturas: «cultura» aspira a ser un concepto científico. De acuerdo con este concepto, hay un número infinitamente grande de culturas: *n* culturas. El científico que las estudia las ve como objetos; como científico, se sitúa fuera de todas

* «Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections», reproducido de *The City College Papers*, 6, 1967 (The City College of New York).

ellas; no tiene preferencia por ninguna; a sus ojos, todas son de igual jerarquía; no sólo es imparcial, sino también objetivo; se preocupa por no desvirtuarlas; cuando habla de ellas, evita cualesquiera conceptos «ligados a la cultura», es decir, conceptos atados a cualquier cultura o tipo de cultura en particular. En muchos casos, los objetos estudiados por el científico de la cultura saben o no que son o fueron culturas. El científico no ve dificultad alguna en ello: los electrones tampoco saben que son electrones; ni siquiera los perros saben que son perros. Por el mero hecho de hablar de sus objetos como culturas, el estudioso de esa ciencia da por sentado que a las personas a quienes estudia las comprende mejor de lo que ellas se entendieron o se entienden.

Durante algún tiempo este enfoque fue cuestionado en su totalidad, pero ese cuestionamiento no parece haber tenido efecto alguno sobre los científicos. El hombre que comenzó a cuestionarlo fue Nietzsche. Hemos dicho que, de acuerdo con la opinión predominante, había o hay *n* culturas. Digamos que había o hay mil y una culturas, para recordar así las mil y una noches; la descripción de las culturas, si se hace bien, consistirá en una serie de historias emocionantes, quizá de tragedias. En coincidencia, Nietzsche habla de nuestro tema en un discurso de su Zaratustra que se titula «De las mil metas y de la única meta». Los hebreos y los griegos aparecen en este discurso como dos más entre una serie de naciones, no superiores a las otras dos que se mencionan ni a las novecientas noventa y seis que no se mencionan. La peculiaridad de los griegos es la total dedicación del individuo a la pugna por la excelencia, la distinción, la supremacía. La peculiaridad de los hebreos es la honra suprema que otorgan al padre y a la madre. (Hasta hoy, los judíos leen, en su fiesta más importante, la sección de la Torá que trata del primer supuesto previo del hecho de honrar al padre y a la madre: la absoluta prohibición del incesto entre hijos y padres.) Nietzsche muestra una reverencia más profunda que ningún otro espectador por las tablas sagradas de los hebreos, así como por las de las demás naciones en cuestión. Sin embargo, puesto que sólo es un espectador de esas tablas, y como lo que una de ellas recomienda u ordena es incompatible con lo que otras mandan, no se somete a los mandamientos de ninguna. Esto se aplica también y en especial a las tablas o «valores» de la cultura

occidental moderna; pero, a su juicio, todos los conceptos científicos, y por ende, en particular, el concepto de cultura, tienen ligazones culturales; el concepto de cultura es un fruto de la cultura occidental del siglo XIX; su aplicación a «culturas» de otras épocas y climas es un acto que tiene su raíz en el imperialismo espiritual de esa cultura específica. Hay, pues, una notoria contradicción entre la presunta objetividad de la ciencia de las culturas y su radical subjetividad. Dicho de otro modo, no se puede apreciar, esto es, entender verdaderamente, ninguna cultura a menos que se tengan firmes raíces en la propia o se pertenezca en carácter de observador a alguna cultura. Mas si ha de preservarse la universalidad de la observación de todas las culturas, la cultura a la que pertenezca el observador de todas ellas debe ser la cultura universal, la cultura de la humanidad, la cultura mundial; la universalidad de la observación presupone, aunque más no sea por anticiparla, la cultura universal, que ya no es una cultura más entre muchas. La diversidad de culturas surgidas hasta el momento contradice la unicidad de la verdad. La verdad no es una mujer, de modo que cada hombre pueda tener su propia verdad tal como puede tener su propia esposa. En consecuencia, Nietzsche buscó una cultura que ya no fuera particular y por ende, en última instancia, arbitraria. De acuerdo con su concepción, la única meta de la humanidad era en cierto sentido sobrehumana: él hablaba del superhombre del futuro. Y ese superhombre estaba destinado a unir en sí Jerusalén y Atenas en el más alto nivel.

Por mucho que la ciencia de todas las culturas pueda alegar inocencia respecto de toda preferencia o evaluación, lo cierto es que fomenta una posición moral específica. Como requiere una apertura a todas las culturas, alienta la tolerancia universal y el estímulo derivado de la observación de la diversidad; afecta necesariamente todas las culturas que todavía puede afectar, al contribuir a su transformación en una y la misma dirección; quiérase o no, produce un cambio de énfasis de lo particular a lo universal: por afirmar, aunque más no sea en forma implícita, la validez del pluralismo, afirma que el pluralismo es *el* camino correcto; afirma el monismo de la tolerancia universal y el respeto por la diversidad, porque en virtud de ser un -ismo, el pluralismo es un monismo.

Estaremos algo más cerca de la ciencia de la cultura, tal como comúnmente se la practica, si nos limitamos a decir que todo intento de comprender los fenómenos en cuestión sigue dependiendo de un marco conceptual que es ajeno a la mayoría de estos y que, por lo tanto, necesariamente los distorsiona. Sólo puede esperarse «objetividad» si intentamos comprender las diversas culturas o pueblos del modo exacto en que ellos se entienden o se entendieron. Los hombres de épocas y climas diferentes de los nuestros no se entendían en términos de culturas porque no se interesaban en la cultura según el significado actual del término. Lo que ahora llamamos «cultura» es el resultado accidental de inquietudes que no se referían a la cultura sino a otras cosas, y sobre todo a la Verdad.

Sin embargo, nuestra intención de hablar de Jerusalén y Atenas parece obligarnos a ir más allá de la autocomprensión de una u otra. ¿O acaso hay una noción, una palabra, que apunte a lo más elevado que la Biblia, por una parte, y las más grandes obras de los griegos, por la otra, pretenden transmitir? Esa palabra existe: sabiduría. No sólo se consideraba hombres sabios a los filósofos griegos, sino también a los poetas griegos, y en la Torá se dice que ella es «tu sabiduría a los ojos de las naciones». Debemos, pues, tratar de entender la diferencia entre la sabiduría bíblica y la sabiduría griega. Vemos de inmediato que ambas afirman ser la verdadera sabiduría y, de ese modo, cada una niega la pretensión de la otra de ser sabiduría en el sentido estricto y más elevado. Según la Biblia, el comienzo de la sabiduría es el temor al Señor; según los filósofos griegos, el comienzo de la sabiduría es el asombro. Así, desde el inicio mismo nos vemos obligados a hacer una elección, a tomar partido. ¿De qué lado nos ponemos, entonces? Nos enfrentamos con las incompatibles pretensiones de Jerusalén y Atenas a nuestra fidelidad. Estamos abiertos a las dos y dispuestos a escuchar a cada una. Nosotros mismos no somos sabios, pero deseamos llegar a serlo. Somos buscadores de la filosofía, *philo-sophoi*. Cuando decimos que deseamos escuchar primero y luego actuar para decidir, ya hemos optado en favor de Atenas contra Jerusalén.

Esto parece ser necesario para todos los que no podemos ser ortodoxos y, en consecuencia, debemos aceptar el principio del estudio histórico-crítico de la Biblia. Tradicional-

mente, se entendía la Biblia como el relato verdadero y auténtico de los hechos de Dios y los hombres desde el comienzo hasta la reinstauración después del exilio babilónico. Los hechos de Dios incluían Su legislación, así como la inspiración de Sus profetas, y los hechos de los hombres incluían sus alabanzas de Dios y sus plegarias a Él, así como sus admoniciones inspiradas por Dios. La crítica bíblica parte de la observación de que el relato bíblico, en importantes aspectos, no es auténtico, sino derivado, o de que no consiste en «historias», sino en «recuerdos de antiguas historias», para tomar una expresión de Maquiavelo.[1] La crítica bíblica alcanzó su primer punto culminante con el *Tratado teológico-político* de Spinoza, que es francamente antiteológico; Spinoza leyó la Biblia tal como leía el Talmud y el Corán. El resultado de su crítica puede resumirse como sigue: la Biblia está compuesta, en medida considerable, de afirmaciones contradictorias entre sí, de remanentes de antiguos prejuicios o supersticiones y de las efusiones de una imaginación sin control; por añadidura, está pobremente compilada y mal conservada. Spinoza llegó a estas conclusiones porque presuponía la imposibilidad de los milagros. Las considerables diferencias entre la crítica bíblica de los siglos XIX y XX y la crítica de Spinoza pueden atribuirse a la diferencia que las separa cuando se trata de evaluar la imaginación: mientras que para Spinoza la imaginación es simplemente subracional, en épocas posteriores se le asignó una categoría mucho más elevada; se la entendió como el vehículo de la experiencia religiosa o espiritual, que necesariamente se expresa mediante símbolos y cosas semejantes. El estudio histórico-crítico de la Biblia es el intento de comprender los diversos estratos bíblicos tal como los entendieron sus destinatarios inmediatos, es decir, los contemporáneos de los autores de esos distintos estratos. La Biblia habla de muchas cosas que para los propios autores bíblicos pertenecen al pasado remoto: baste con mencionar la creación del mundo. Pero en ella hay sin duda mucho de historia, esto es, relatos de acontecimientos, escritos por contemporáneos o casi contemporáneos. Así, nos vemos en la necesidad de decir que la Biblia contiene tanto «mito» como «historia». No obstante, esta distinción es ajena a ella: es una

[1] N. Maquiavelo, *Discursos*, I 16.

forma especial de la distinción entre *mythos* y *logos*; *mythos* e *historie* son de origen griego. Desde el punto de vista de la Biblia, los «mitos» son tan verdaderos como las «historias»: lo que Israel hizo o padeció «de hecho» no puede entenderse salvo a la luz de los «hechos» de la Creación y la Predestinación. Lo que hoy se califica de «histórico» son esos hechos y discursos que son tan accesibles para el creyente como para el no creyente. Pero, desde el punto de vista de la Biblia, el no creyente es el tonto que ha dicho en su corazón «no hay Dios»; la Biblia narra todo cuanto es creíble para el sabio en el sentido bíblico de la sabiduría. Nunca olvidemos que «duda» no existe como palabra bíblica. Los signos y los prodigios bíblicos convencen a los hombres que tienen poca fe o creen en otros dioses; no van dirigidos a «los tontos que dicen en su corazón "no hay Dios"».[2]

Es cierto que no podemos atribuir a la Biblia el concepto teológico de milagro, porque esa noción presupone la de naturaleza, que es ajena a la Biblia. Nos tienta adjudicar a esta lo que podríamos llamar el concepto poético de milagro, tal como lo insta el salmo 114: «Cuando Israel salió de Egipto, la casa de Jacob de un pueblo de extraña lengua, Judá fue su santuario e Israel su dominio. El mar, al verlos, huyó; el Jordán se echó atrás. Los montes saltaron como carneros, las colinas como corderos. ¿Qué te inquieta, mar, que huyes, y a ti, Jordán, que te echas atrás? ¿Qué, montes, que saltáis como carneros; qué, colinas, como corderos? En presencia del Señor te estremeces, tierra, en presencia del Dios de Jacob, que convierte la roca en un estanque, el pedernal en un manantial de aguas». La presencia de Dios o Su llamado suscita en Sus criaturas una conducta que difiere en forma notable de su comportamiento habitual; da vida a lo inanimado, hace fluir lo inmóvil. No es fácil asegurar si el autor del salmo pretendía que sus palabras fueran simple o literalmente ciertas. Pero sí es fácil decir que el concepto de poesía —a diferencia del de cantar— es extraño a la Biblia. Quizá resulte más sencillo afirmar que, a causa de la victoria de la ciencia sobre la teología natural, ya no puede decirse que la imposibilidad de los milagros sea simplemente verdadera, sino que ha sido rebajada a la categoría de hipótesis indemostrable. Podemos asignar al carácter hipotético

[2] F. Bacon, «Of atheism», en *Essays*.

de esta premisa fundamental el carácter también hipotético de muchas conclusiones de la crítica bíblica, por no decir todas. Lo cierto es que esa crítica, en todas sus formas, hace uso de términos que no tienen equivalentes bíblicos, y en esa medida es ahistórica.

¿Cómo debemos proceder, entonces? No discreparemos de los hallazgos y ni siquiera de las premisas de la crítica bíblica. Concedamos que la Biblia y sobre todo la Torá consisten, en considerable medida, en «recuerdos de antiguas historias», e incluso en recuerdos de recuerdos; pero los recuerdos de recuerdos no son necesariamente reflejos distorsionados o pálidos del original: pueden ser remembranzas de remembranzas, profundizaciones, a través de la meditación, de las experiencias primarias. Por lo tanto, debemos tomar el estrato último y más superficial con tanta seriedad como los más antiguos. Partiremos del estrato más superficial: de lo que se nos aparece en primer lugar, aunque pueda no ser simplemente primero. Esto es, partiremos de donde parten necesariamente el estudio tradicional y el estudio histórico de la Biblia. Al proceder de esta manera, evitamos la compulsión a tomar una decisión anticipada en favor de Atenas contra Jerusalén, dado que la Biblia no nos exige creer en el carácter milagroso de los acontecimientos que ella no presenta como tales. El hecho de que Dios hable a los hombres puede describirse como milagroso, pero la Biblia no pretende que la compilación de esos discursos se hizo por milagro. Empecemos por el principio, por el comienzo del comienzo. Da la casualidad de que el comienzo del comienzo trata *del* comienzo: la creación del cielo y de la tierra. La Biblia empieza de manera razonable.

«En el principio, Dios creó el cielo y la tierra». ¿Quién dice esto? No nos lo aclaran; en consecuencia, no lo sabemos. ¿Da lo mismo quién lo diga? Esta sería una razón de filósofo; ¿es también la razón bíblica? No nos lo aclaran; en consecuencia, no lo sabemos. No tenemos derecho a suponer que lo dijo Dios, porque la Biblia introduce Sus dichos mediante expresiones como «Dios dijo». Supondremos, entonces, que las palabras fueron pronunciadas por un hombre innominado. Sin embargo, ningún hombre puede haber sido testigo presencial de la creación divina del cielo y de la tierra;[3] el

[3] *Job*, 38:4.

único testigo presencial era Dios. Puesto que «no apareció en Israel un profeta como Moisés, a quien el Señor vio cara a cara», es comprensible que la tradición atribuyera a Moisés la frase citada y toda su continuación. Pero lo comprensible o plausible no es, como tal, cierto. El narrador no afirma haber oído de Dios el relato; quizá lo oyó de algún hombre o de algunos hombres, o tal vez repite un cuento. La Biblia continúa: «Y la tierra era informe y vacía». No está claro si la tierra así descripta fue creada por Dios o era anterior a Su creación. Pero está muy claro que, si bien dice cómo se veía la tierra en un principio, la Biblia guarda silencio acerca de cómo se veía el cielo en el principio. La tierra, es decir, lo que no es el cielo, parece ser más importante que el cielo. Lo que sigue confirma esta impresión.

Dios creó todo en seis días. El primer día, Él creó la luz; el segundo, el cielo; el tercero, la tierra, los mares y la vegetación; el cuarto, el sol, la luna y las estrellas; el quinto, los animales acuáticos y las aves, y el sexto, los animales terrestres y el hombre. Las dificultades más notorias son estas: la luz y por lo tanto los días (y las noches) se presentan como anteriores al sol, y lo mismo ocurre con la vegetación. La primera dificultad se resuelve con la observación de que los días de la creación no son días solares. Debe agregarse de inmediato, sin embargo, que hay una conexión entre los dos tipos de días, porque hay una conexión, una correspondencia, entre la luz y el sol. Es manifiesto que el relato de la creación está compuesto de dos partes, la primera de ellas relativa a sus tres primeros días, y la segunda, a los tres últimos. La primera parte comienza con la creación de la luz, y la segunda, con la creación de los dadores de luz celestiales. En correspondencia, la primera parte termina con la creación de la vegetación, y la segunda, con la creación del hombre. Todas las criaturas de las que trata la primera parte carecen de movimiento local; todas las criaturas de las que trata la segunda parte poseen movimiento local.[4] La vegetación precede al sol porque carece de movimiento local y el sol sí lo tiene. La vegetación pertenece a la tierra;[5] está arraigada en la tierra, es la cubierta fija de la tierra fija. La

[4] Cf. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, primera parte, Jerusalén, 1961, pág. 42.

[5] Cf. la caracterización de las plantas como *engeia* («en o de la tierra») en Platón, *República*, 491*d*1. Cf. Empédocles, A 70.

tierra produce la vegetación por orden de Dios; la Biblia no habla de Dios como si «hiciera» la vegetación, pero, en lo que respecta a los seres vivos en cuestión, Dios mandó a la tierra que los produjera y, sin embargo, Él los «hizo». La vegetación se creó al final de la primera mitad de los días de la creación; al final de la segunda mitad se crearon todos los seres vivientes que pasan toda su vida sobre la tierra firme. Los seres vivientes —seres que poseen vida además de movimiento local— fueron creados en los días quinto y sexto, los días que siguieron a la creación de los dadores de luz celestiales. La Biblia presenta a las criaturas en un orden ascendente. El cielo está por debajo de la tierra. Los dadores de luz celestiales carecen de vida; están por debajo de la bestia viviente más baja; sirven a las criaturas vivas, a las que sólo encontramos debajo del cielo; se los ha creado para gobernar sobre el día y la noche: no se los ha hecho para regir sobre la tierra, ni mucho menos sobre el hombre. La característica más notoria del relato bíblico de la creación es su subestimación o degradación del cielo y de las luminarias celestiales. El sol, la luna y las estrellas preceden a las cosas vivientes porque son inanimadas: no son dioses. Lo que pierden las luminarias celestiales lo gana el hombre, porque es el punto culminante de la creación. Las criaturas de los tres primeros días no pueden cambiar de lugar; los cuerpos celestiales cambian de lugar, pero no de curso; los seres vivientes cambian de rumbo, pero no sus «hábitos». Sólo los hombres pueden modificar sus «hábitos». El hombre es el único ser creado a imagen de Dios. Sólo en el caso del hombre, el relato bíblico de la creación habla expresamente de que Dios lo «crea»; en el caso de la creación del cielo y de los cuerpos celestiales, dice que Él los «hace». Sólo en el caso de la creación del hombre, la Biblia insinúa que hay una multiplicidad en Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza. (. . .) Así, Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; hombre y mujer los creó». La bisexualidad no es exclusividad del hombre, pero sólo la bisexualidad humana podía generar la idea de que hay dioses y diosas: no hay una palabra bíblica que signifique «diosa». En consecuencia, la creación no es un engendrar. El relato bíblico de la creación enseña en silencio lo que en otros lugares la Biblia enseña en forma explícita, pero no por eso con más énfasis: hay un solo Dios, el Dios cuyo nombre se es-

cribe como el Tetragrammaton, el Dios vivo que vive desde siempre y para siempre, el Único que ha creado el cielo y la tierra y todos sus huéspedes; Él no ha creado ningún dios y por consiguiente no hay otro dios que Él. Los muchos dioses a quienes los hombres rinden culto son nada y deben el ser que poseen al hombre que los hace, o bien, si son algo (como el sol, la luna o las estrellas), con seguridad no son dioses.[6] Todas las referencias no polémicas a «otros dioses» que aparecen en la Biblia son fósiles cuya conservación plantea en verdad un interrogante, pero de bastante poca importancia. El Dios bíblico no sólo no creó ningún dios, sino que, basándonos en el relato bíblico de la creación, podríamos dudar de que haya creado cualquier otro ser que nos viéramos obligados a llamar «mítico»: el cielo y la tierra y todos sus huéspedes siempre son accesibles para el hombre en cuanto hombre. Deberíamos partir de este hecho para comprender por qué la Biblia contiene tantas secciones que, sobre la base de la distinción entre mítico (o legendario) e histórico, deberían describirse como históricas.

Según la Biblia, la creación se completó con la creación del hombre, culminó con la creación del hombre. Sólo después de la creación del hombre, Dios «vio todo lo que había hecho y lo contempló y vio que era muy bueno». ¿Cuál es, entonces, el origen del mal o lo malo? La respuesta bíblica parece ser que, puesto que todo lo que es de origen divino es bueno, el mal es de origen humano. Sin embargo, si bien la creación de Dios es muy buena en su conjunto, no se deduce que todas sus partes sean buenas o que la creación como un todo no contenga mal alguno: Dios no encontró que todas las partes de Su creación fueran buenas. Quizá la creación en general no podría ser «muy buena» si no contuviera algunos males. No puede haber luz si no hay oscuridad y la oscuridad es tan creada como la luz: Dios crea el mal, así como hace la paz.[7] Sea como fuere, los males cuyo origen la Biblia pone al descubierto después de hablar de creación son un tipo particular de males: los que aquejan al hombre. Esos males no se deben a la creación ni están implícitos en ella, como lo muestra la Biblia al exponer la condición original del

[6] Cf. la distinción entre los dos tipos de «otros dioses» en *Deuteronomio*, 4:15-19, entre los ídolos, por una parte, y el sol, la luna y las estrellas, por la otra.

[7] *Isaías*, 45:7.

hombre. Para exponerla, la Biblia debe volver a contar la creación del hombre haciendo de esta, en la medida de lo posible, el único tema. Este segundo relato responde al interrogante, no de cómo se han originado el cielo y la tierra y todos sus huéspedes, sino de cómo ha aparecido la vida humana tal como la conocemos, acosada por males que no la aquejaban en su origen. Este segundo relato sólo puede complementar el primero, pero también corregirlo y, de ese modo, contradecirlo. Después de todo, la Biblia nunca enseña que se pueda hablar de la creación sin contradecirse. En un lenguaje posbíblico, los misterios de la Torá (*sithre torah*) son las contradicciones de la Torá; los misterios de Dios son las contradicciones respecto de Dios.

El primer relato de la creación concluye con el hombre; el segundo empieza con él. Conforme al primero, Dios creó al hombre y sólo al hombre a Su imagen; conforme al segundo, Dios formó al hombre con polvo de la tierra y le sopló en las ventanas de la nariz el aliento de la vida: este segundo relato pone en claro que el hombre está compuesto de dos elementos profundamente diferentes, uno elevado y otro bajo. De acuerdo con el primer relato, parecería que el hombre y la mujer fueron creados en forma simultánea; de acuerdo con el segundo relato, el hombre fue creado el primero. La vida del hombre tal como la conocemos, la vida de la mayoría de los hombres, es la de labradores de la tierra; su vida es menesterosa y dura: necesitan lluvia, que no siempre llega cuando se la precisa, y deben trabajar arduamente. Si la vida humana hubiera sido menesterosa y dura desde el comienzo mismo, el hombre se habría visto obligado o, al menos, irresistiblemente tentado a ser cruel, despiadado, injusto; no habría sido plenamente responsable por su falta de caridad o justicia. Pero el hombre tiene que ser completamente responsable. En consecuencia, la dureza de la vida humana ha de deberse a una falla del hombre. Su condición original tiene que haber sido de holgura: no necesitaba lluvia ni trabajo penoso; Dios lo puso en un jardín bien regado que abundaba en árboles buenos como alimento. Si bien el hombre fue creado para una vida cómoda, no lo fue para una vida de lujos: no había oro ni piedras preciosas en el jardín del Edén.[8] El hombre fue creado para una vida sencilla.

[8] Cassuto, *A Commentary...*, *op. cit.*, págs. 77-9.

Por consiguiente, Dios le permitió comer los frutos de todos los árboles,[9] excepto los del árbol del conocimiento del bien y del mal (lo malo), «porque el día que los comas, ten por cierto que morirás». Al hombre no se le negó el conocimiento; sin conocimiento, no hubiera conocido el árbol del conocimiento, ni a la mujer ni a las bestias: tampoco hubiera comprendido la prohibición. Se le negó el conocimiento del bien y del mal, es decir, el conocimiento suficiente como para guiarse a sí mismo y guiar su vida. Si bien no era un niño, habría de vivir en una simplicidad infantil y en obediencia a Dios. Tenemos libertad para conjeturar que hay una conexión entre la degradación del cielo, en el primer relato, y la prohibición de comer el fruto del árbol del conocimiento, en el segundo. Aun cuando al hombre se le prohíbe comer el fruto del árbol del conocimiento, no se le prohíbe comer el fruto del árbol de la vida.

Carente del conocimiento del bien y del mal, el hombre estaba conforme con su situación y sobre todo con su soledad. Pero Dios, que tenía conocimiento del bien y del mal, comprobó que «no es bueno que el hombre esté solo, le haré una ayuda conforme a él». Así, Dios formó a las bestias y se las llevó al hombre, pero no demostraron ser la ayuda deseada. A continuación, Dios formó a la mujer a partir de una costilla del hombre. El hombre le dio la bienvenida como hueso de sus huesos y carne de su carne, pero, por carecer de conocimiento del bien y del mal, no la llamó buena. El narrador añade que «en consecuencia [a saber, porque la mujer es hueso de los huesos del hombre y carne de su carne], el hombre deja a su padre y a su madre, y se une a su mujer y se convierten en una sola carne». Los dos estaban desnudos, pero, como carecían de conocimiento del bien y del mal, no se avergonzaban por ello.

Así quedó preparado el escenario para la caída de nuestros primeros padres. El primer movimiento vino de la serpiente, la más astuta de todas las bestias del campo; sedujo a la mujer para que desobedeciera y luego la mujer sedujo al hombre. La seducción va de lo más bajo a lo más alto. La Biblia no nos dice qué indujo a la serpiente a seducir a la mujer y llevarla a desobedecer la prohibición divina de comer el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Es razo-

[9] No es necesario agacharse para tomar los frutos de los árboles.

nable suponer que la serpiente actuó como lo hizo porque era astuta, esto es, poseía un tipo bajo de sabiduría, una malicia congénita; no todo cuanto Dios ha creado sería muy bueno si no incluyera algo congénitamente inclinado al perjuicio. La serpiente comienza su seducción sugiriendo que Dios podría haber prohibido al hombre y la mujer comer el fruto de cualquier árbol del jardín, es decir que su prohibición podría ser maliciosa o imposible de cumplir. La mujer corrige a la serpiente y, al hacerlo, agrava la severidad de la prohibición: «podemos comer el fruto de los demás árboles del jardín; sólo acerca del árbol que está en medio del jardín Dios dijo: no comáis su fruto ni lo toquéis, porque moriréis». Dios no prohibió al hombre que tocara el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal. Además, la mujer no habla explícitamente del árbol del conocimiento: tal vez tenga en mente el árbol de la vida. Por otra parte, Dios ha dicho al hombre: «tú puedes comer (. . .) tú morirás»; la mujer afirma que Dios les ha hablado a ambos. Sin duda, sólo conoce la prohibición divina gracias a la tradición humana. La serpiente le asegura que no morirán, «porque Dios sabe que cuando comas de ese fruto, tus ojos se abrirán y serás como Dios, que conoce el bien y el mal». En forma tácita, la serpiente cuestiona la veracidad de Dios. Al mismo tiempo, disimula el hecho de que comer el fruto del árbol implica desobedecer a Dios. En esto, la mujer la sigue. De acuerdo con la afirmación de la serpiente, el conocimiento del bien y del mal hace al hombre inmune a la muerte, pero no podemos saber si cree en lo que dice. Sin embargo, ¿la inmunidad a la muerte podía ser un gran bien para seres que no conocían el bien y el mal, para hombres que eran como niños? Mas la mujer, que ha olvidado la prohibición divina y, por ende, ha probado en cierto modo el fruto del árbol del conocimiento, ya no desconoce del todo el bien y el mal: «vio que el fruto del árbol era bueno para comer, agradable a la vista y codiciable para obtener sabiduría»; por lo tanto, tomó su fruto y lo comió. De tal forma, hizo que la caída del hombre fuera casi inevitable, porque él estaba unido a ella: dio parte del fruto del árbol al hombre y él lo comió. El varón incurre en desobediencia por seguir a la mujer. Después de comer del fruto del árbol, ambos abren los ojos y saben que están desnudos, y entretejen hojas de higuera a modo de taparrabo: por obra de la caída se avergüenzan de su desnudez; el comer el fruto

del árbol del conocimiento del bien y del mal los lleva a comprender que la desnudez es un mal (es mala).

La Biblia nada dice en el sentido de que nuestros primeros padres cayeron porque los impulsaba el deseo de ser como Dios; no se rebelaron en forma arbitraria contra Él, sino que, más bien, olvidaron obedecerle, incurrieron en desobediencia. Sin embargo, Dios los castigó con severidad. También castigó a la serpiente. Pero el castigo no suprime el hecho de que, como Dios mismo dijo, a raíz de su desobediencia «el hombre ha pasado a ser como uno de nosotros, conocedor del bien y el mal». Por consiguiente, ahora existía el peligro de que el hombre pudiera comer del árbol de la vida y vivir para siempre. Dios, por lo tanto, lo expulsó del jardín y le imposibilitó retornar. Podemos preguntarnos por qué el hombre, mientras estaba todavía en el jardín del Edén, no comió del árbol de la vida, cuyos frutos no se le habían prohibido. Quizá no pensó en eso porque, como carecía de conocimiento del bien y del mal, no temía morir y, además, la prohibición divina atraía su atención hacia el árbol del conocimiento y la alejaba del árbol de la vida.

La Biblia intenta enseñarnos que el hombre estaba destinado a vivir con sencillez, sin conocimiento del bien y del mal. Pero el narrador parece ser consciente del hecho de que un ser al que se le puede prohibir empeñarse en el conocimiento del bien y del mal, es decir, que puede entender hasta cierto punto que dicho conocimiento es malo para él, ya lo posee por fuerza. El sufrimiento humano debido al mal presupone el conocimiento humano del bien y del mal, y viceversa. El hombre desea vivir sin mal. La Biblia nos dice que se le dio la oportunidad de hacerlo y que no puede culpar a Dios por los males que padece. Al brindar al hombre esa oportunidad, Dios lo convence de que no puede cumplir su deseo más profundo. El relato de la caída es la primera parte de la historia de la educación divina del hombre. Esta historia participa del carácter inescrutable de Dios.

El hombre debe vivir con el conocimiento del bien y del mal y con los sufrimientos que se le infligen a causa de ese conocimiento o de su adquisición. La bondad o la maldad humanas presuponen ese conocimiento y sus concomitantes. La Biblia nos da el primer indicio de la bondad y la maldad del hombre con la historia de los dos hermanos. El hermano mayor, Caín, era un labrador del suelo, y el menor,

Abel, un pastor de ovejas. Dios prefirió la ofrenda del pastor de ovejas, que le llevó las primicias más selectas de su rebaño, a la del labrador del suelo. Esta preferencia tiene más de una razón, pero una de ellas parece ser que la vida pastoral está más cerca de la sencillez original que la vida de los labradores. Caín se sentía vejado y, a pesar de las advertencias de Dios contra el pecado en general, mató a su hermano. Después de un fútil intento de negar su culpa —un intento que no hizo sino agravarla («¿Acaso soy el guardián de mi hermano?»)—, Dios lo maldijo como a la serpiente y al suelo después de la Caída, a diferencia de Adán y Eva, que no fueron maldecidos; Dios lo castigó, pero no con la muerte: quien asesinara a Caín sería castigado con mucha más severidad que el propio Caín. El castigo relativamente moderado de este no puede explicarse por el hecho de que no existía una prohibición expresa del asesinato, porque Caín poseía cierto conocimiento del bien y del mal y sabía que Abel era su hermano, aun en el supuesto de que no supiera que el hombre había sido creado a imagen de Dios. Es mejor explicar su castigo suponiendo que los castigos eran más moderados en el comienzo que más adelante. Caín —como Rómulo, su imitador en el fratricidio— fundó una ciudad y algunos de sus descendientes fueron los ancestros de hombres que practicaban diversas artes: la ciudad y las artes, tan ajenas a la simplicidad original del hombre, deben su origen a Caín y su raza, más que a Set, el sustituto de Abel, y su progenie. No hace falta decir que esta no es la última sino la primera palabra de la Biblia sobre la ciudad y las artes, así como la prohibición de comer el fruto del árbol del conocimiento, cabría afirmar, es simplemente la primera palabra y la revelación de la Torá, es decir, el tipo más elevado de conocimiento del bien y del mal concedido al hombre, su última palabra. También sentimos la tentación de pensar en la diferencia entre la primera palabra del libro de Samuel sobre el reinado humano y su última palabra. El relato de la raza de Caín culmina en el canto de Lamec, que se jacta ante sus esposas de haber asesinado a hombres y de ser superior a Dios como vengador. La raza (antediluviana) de Set no puede jactarse de tener un solo inventor; sus únicos miembros distinguidos fueron Enoc, que caminó con Dios, y Noé, que fue un hombre recto y también caminó con Él: civilización y piedad son dos cosas muy diferentes.

Hacia la época de Noé, la perversidad del hombre era tan grande que Dios se arrepintió de Su creación del hombre y de todas las demás criaturas terrenales, con la única excepción de Noé, de modo que provocó el Diluvio. En términos generales, antes del Diluvio la vida del hombre era mucho más larga que después de él. La longevidad antediluviana del hombre era una reliquia de su condición original. En su origen, el hombre vivía en el jardín del Edén, donde podría haber comido el fruto del árbol de la vida y de tal manera ganar la inmortalidad. La longevidad del hombre antediluviano refleja esta oportunidad perdida. En ese aspecto, la transición del hombre antediluviano al hombre posdiluviano es una declinación. Esta impresión queda confirmada por el hecho de que antes del Diluvio, y no después, los hijos de Dios tomaron por consortes a las hijas del hombre y, de ese modo, generaron a los poderosos hombres de antaño, los hombres de renombre. Por otra parte, la caída de nuestros primeros padres hizo posible o necesaria, a su debido tiempo, la revelación de su Torá por parte de Dios, hecho decisivamente preparado, como veremos, por el Diluvio. En este sentido, la transición de la humanidad antediluviana a la humanidad posdiluviana es un progreso. La ambigüedad respecto de la Caída —el hecho de que fue un pecado, por lo tanto evitable, y de que fue inevitable— se refleja en la ambigüedad relativa a la condición de la humanidad antediluviana.

El primer Pacto entre Dios y el hombre, el Pacto que siguió al Diluvio, proporciona el vínculo entre la humanidad antediluviana y la revelación de la Torá. El Diluvio fue el castigo adecuado para la perversidad extrema y poco menos que universal de los hombres antediluvianos. Antes del Diluvio la humanidad vivía, por así decirlo, sin freno ni ley. Mientras nuestros primeros padres se encontraban todavía en el jardín del Edén, nada les estaba prohibido, salvo comer el fruto del árbol del conocimiento. El vegetarianismo de los hombres antediluvianos no se debía a una prohibición explícita (cf. 1:29); su abstinencia de carne va aparejada con la abstinencia de vino (cf. 9:20): ambas eran reliquias de la simplicidad original del hombre. Después de la expulsión del jardín del Edén, Dios no castigó a los hombres, aparte del castigo relativamente moderado que infligió a Caín. Tampoco estableció jueces humanos. Por decirlo de algún

modo, sometió a la humanidad al experimento de vivir liberada de la ley, para instruirla. Este experimento, como el experimento de hacer que los hombres fueran como niños inocentes, terminó en un fracaso. El hombre, caído o despierto, necesita frenos, debe vivir bajo la ley. Pero esta ley no puede ser simplemente impuesta. Debe ser parte de un Pacto en el cual Dios y el hombre son signatarios por igual, aunque no iguales. Sólo después del Diluvio se estableció esa sociedad; no existía en los tiempos antediluvianos, ni antes ni después de la Caída. La desigualdad del Pacto queda especialmente de manifiesto en el hecho de que la promesa de Dios en lo que respecta a no destruir nunca más casi toda la vida de la Tierra mientras esta dure, no está condicionada a que todos o casi todos los hombres obedezcan las leyes promulgadas por Él después del Diluvio: Dios lo promete a pesar o a causa de Su conocimiento de que los designios del corazón del hombre son malos desde su juventud. Noé es el ancestro de todos los hombres posteriores, tal como lo era Adán; la purga de la Tierra por obra del Diluvio es, en cierta medida, una restitución de la humanidad a su estado original: una especie de segunda creación. Dentro de los límites indicados, la condición de los hombres posdiluvianos es superior a la de los hombres antediluvianos. Un punto requiere especial énfasis: en la legislación que sigue al Diluvio, el asesinato está expresamente prohibido y se lo hace punible con la muerte, en razón de que el hombre fue creado a imagen de Dios (9:6). El primer Pacto produjo, al mismo tiempo, una mayor esperanza y un mayor castigo. El dominio del hombre sobre los animales, ordenado o establecido desde el comienzo, sólo después del Diluvio irá acompañado por el miedo y el pavor de los animales al hombre (cf. 9:2 con 1:26-30 y 2:15).

El Pacto que siguió al Diluvio prepara el Pacto con Abraham. La Biblia destaca tres acontecimientos que tuvieron lugar entre el Pacto posterior al Diluvio y el llamado de Dios a Abraham: la maldición de Noé a Canaán, hijo de Cam; la excelencia de Nimrod, nieto de Cam, y el intento de los hombres de impedir su dispersión por toda la tierra mediante la construcción de una ciudad y una torre cuya cima llegara a los cielos. Canaán, cuya tierra llegó a ser la tierra prometida, fue maldecido porque Cam había visto desnudo a su padre, Noé, y había transgredido una ley muy sagrada, aun-

que no promulgada; la maldición de Canaán fue acompañada de la bendición de Sem y Jafet, que apartaron la vista de la desnudez de su padre; aquí tenemos la primera y más fundamental división de la humanidad, al menos de la humanidad posdiluviana: la división en una parte maldita y una parte bendita. Nimrod fue el primero en ser un hombre poderoso sobre la tierra, un cazador vigoroso ante el Señor; su reino incluía Babel; los grandes reinos son intentos de superar por la fuerza la división de la humanidad; la conquista y la caza son afines entre sí. La ciudad que los hombres construyeron para permanecer juntos y así adquirir renombre era Babel; Dios los dispersó mediante la confusión de sus lenguas, la división de la humanidad en grupos que hablaban lenguajes diferentes y no podían entenderse entre sí: en naciones, es decir, grupos unidos no sólo por el grado genealógico, sino también por la lengua. La división de la humanidad en naciones puede describirse como una alternativa más moderada que el Diluvio.

Los tres acontecimientos que tienen lugar entre el Pacto de Dios con la humanidad después del Diluvio y Su llamado a Abraham revelan el trato que Él da a los hombres que conocen el bien y el mal y conciben el mal desde la juventud; la perversidad casi universal ya no será castigada con la destrucción casi universal; se la evitará con la división de la humanidad en naciones, en el sentido indicado; la humanidad no estará dividida en malditos y benditos (las maldiciones y las bendiciones fueron de Noé, no de Dios), sino en una nación elegida y las naciones que no son elegidas. La aparición de naciones hizo posible que el Arca de Noé, que flotaba sola sobre las aguas que cubrían toda la tierra, fuera reemplazada por toda una nación numerosa que vivía en medio de las naciones dispersas por el mundo. La elección de la nación sagrada comienza con la elección de Abraham. Noé se distinguía de sus contemporáneos por su rectitud; Abraham se aparta de sus contemporáneos y en particular de su país y su estirpe por orden de Dios, una orden acompañada de la promesa divina de concederle una gran nación. La Biblia no dice que esta elección primera de Abraham fuera precedida por la rectitud de este. Sea como fuere, Abraham muestra su rectitud de inmediato al obedecer la orden de Dios y confiar en su promesa, cuyo cumplimiento no tiene posibilidades de ver en vida, dada la breve duración de la existencia

de los hombres posdiluvianos: sólo después de que la descendencia de Abraham se haya convertido en una gran nación se le concederá para siempre la tierra de Canaán. El cumplimiento de la promesa requería que Abraham tuviera hijos y él ya era bastante viejo. En consecuencia, Dios le prometió que tendría descendencia. La confianza de Abraham en la promesa del Señor fue el motivo que, por encima de cualquier otro, lo hizo grato a sus ojos. Era intención de Dios que Su promesa se cumpliera a través de la descendencia de Abraham y su esposa Sara. Pero esta promesa parecía ser ridícula en el caso de Abraham, por no hablar de Sara: él tenía cien años y ella noventa. Sin embargo, nada es demasiado prodigioso para el Señor. El anuncio ridículo se convirtió en una noticia gozosa. Y esta fue seguida de inmediato por otro anuncio de Dios a Abraham: Su preocupación por la perversidad de los habitantes de Sodoma y Gomorra. Dios no sabía todavía si esas personas eran tan perversas como se decía, mas tal vez lo fueran; acaso mereciesen la destrucción total, como la había merecido la generación del Diluvio. Noé había aceptado la destrucción de su generación sin ningún cuestionamiento. Abraham, a pesar de tener una confianza más profunda en Dios, en Su rectitud, y una conciencia más profunda que Noé de ser sólo polvo y cenizas, se atrevió, con temor y temblor, a apelar a la rectitud de Dios, no fuera a ser que Él, juez de toda la Tierra, destruyera a los justos junto con los malvados. En respuesta al insistente ruego de Abraham, Dios le prometió que no destruiría Sodoma si había en la ciudad diez hombres justos. Salvaría la ciudad en consideración a los diez hombres justos que habitaran en ella. Abraham actuaba como socio mortal de la rectitud de Dios: actuaba como si tuviera algo de responsabilidad por la recta actuación de Dios. No es para asombrarse de que el Pacto de Dios con Abraham fuera incomparablemente más mordaz que el Pacto que siguió en forma inmediata al Diluvio.

De este modo, la confianza de Abraham en Dios parece traducir la confianza en que Dios, en Su rectitud, no hará nada incompatible con esta y en que, si bien nada es demasiado prodigioso para el Señor, o porque no lo es, hay límites firmes impuestos a Él por Su rectitud, por Él mismo. Este convencimiento se profundiza y, con ello, se modifica con la última y más severa prueba de la confianza de Abraham: la

orden divina de sacrificar a Isaac, el único hijo que ha tenido con Sara. Antes de hablar de la concepción y el nacimiento de Isaac, la Biblia habla del intento de Abimelec, el rey de Gerar, de yacer con Sara; dada la edad avanzada de esta, la acción de Abimelec podría haber impedido la última oportunidad de que la mujer le diera un hijo a Abraham; en consecuencia, Dios intervino para evitar que Abimelec se acercara a ella. Un peligro similar había amenazado a Sara muchos años antes a manos del faraón; en ese tiempo, ella era muy hermosa. En el momento del incidente de Abimelec, al parecer ya no era tan bella, pero, a pesar de sus casi noventa años, todavía debía ser bastante atractiva;[10] esto parecería desmerecer el prodigio del nacimiento de Isaac. Por otra parte, la intervención especial de Dios contra Abimelec realza ese prodigio. La prueba suprema impuesta a Abraham presupone el carácter prodigioso del nacimiento de Isaac: el mismo hijo que habría de ser el único vínculo entre Abraham y el pueblo elegido, y que había nacido contra todas las expectativas razonables, sería sacrificado por su padre. Esta orden contradecía no sólo la promesa divina, sino también la prohibición divina contra el derramamiento de sangre inocente. Sin embargo, Abraham no discutió con Dios, como lo había hecho en el caso de la destrucción de Sodoma. En el caso de Sodoma, Abraham no estaba ante una orden divina de hacer algo y, en particular, no hacía frente a una orden de someterse a Dios, de entregar a Dios aquello que más quería: Abraham no discutió con Él por la salvación de Isaac, porque amaba a Dios, y no a sí mismo ni a su más atesorada esperanza, con todo el corazón, toda el alma y toda su fuerza. La misma preocupación por la rectitud de Dios que lo había inducido a implorarle la salvación de Sodoma si en esa ciudad había diez hombres justos, lo inducía a no rogar por la salvación de Isaac, porque es lícito que Dios exija para Sí un amor incondicional: Dios no ordena que amemos a Su pueblo elegido con todo el corazón, toda el alma y toda la fuerza. El hecho de que la orden de sacrificar a Isaac contradijera la prohibición de derramar sangre inocente debe

[10] La Biblia registra un incidente aparentemente similar que involucra a Abimelec y Rebeca (26:6-11). El episodio se produjo después del nacimiento de Jacob; por sí solo, esto explicaría por qué en este caso no hubo intervención divina.

entenderse a la luz de la diferencia entre la justicia humana y la justicia divina: sólo Dios es justo de manera ilimitada, aunque insondable. Dios prometió a Abraham perdonar a Sodoma si en ella había diez hombres justos, y Abraham quedó satisfecho con esa promesa; Él no prometió que la perdonaría si había en ella nueve hombres justos: ¿esos nueve serían destruidos junto con los malvados? E incluso si todos los sodomitas eran perversos y, en consecuencia, justamente destruidos, ¿sus niños, que serían destruidos junto con ellos, merecerían la destrucción? La aparente contradicción entre la orden de sacrificar a Isaac y la promesa divina a los descendientes de este se resuelve cuando se considera que nada es demasiado prodigioso para el Señor. La suprema confianza de Abraham en Dios, su fe sencilla, infantil y sin dobleces, fue recompensada, aunque, o debido a que, presuponía su total despreocupación por cualquier recompensa, porque Abraham estaba dispuesto a renunciar, a destruir, a matar la única recompensa que le interesaba; Dios impidió el sacrificio de Isaac. La acción prevista de Abraham necesitaba una recompensa aunque a él no le interesara obtenerla, porque no puede decirse que dicha acción fuera intrínsecamente gratificante. La salvación de Isaac es tan prodigiosa como su nacimiento. Los dos prodigios constituyen la ilustración más acabada del origen de la nación sagrada.

El Dios que creó el cielo y la tierra, que es el único Dios, cuya única imagen es el hombre, que prohibió a este comer del árbol del conocimiento del bien y del mal, que hizo un Pacto con la humanidad después del Diluvio y tras ello un Pacto con Abraham que se convirtió en Su Pacto con Abraham, Isaac y Jacob, ¿qué clase de Dios es? O, para decirlo de manera más reverente y adecuada, ¿cuál es Su nombre? Moisés dirigió esta pregunta a Dios Mismo cuando Él lo envió a los hijos de Israel. Dios le respondió: «*Ehyeh-asher-ehyeh*». En la mayoría de los casos, esta expresión se traduce como «Yo soy el (Aquel) que soy». Alguien caracterizó esta réplica como «la metafísica del Éxodo», con la finalidad de señalar su carácter fundamental. Se trata, en efecto, del enunciado bíblico fundamental sobre el Dios bíblico, pero dudaríamos en llamarlo metafísico, ya que la noción de *physis* es ajena a la Biblia. Creo que deberíamos traducir esta frase como «Yo seré Lo que seré», para mantener así la cone-

xión entre el nombre de Dios y el hecho de que Él hace pactos con los hombres, es decir, que se revela a estos sobre todo por Sus mandamientos y por Sus promesas y Su cumplimiento de ellas. Por así decirlo, «Yo seré Lo que seré» se explica en el siguiente versículo (*Éxodo*, 33:19): «Yo seré misericordioso con quienes seré misericordioso y mostraré clemencia a quienes mostraré clemencia». Las acciones de Dios no pueden predecirse, a menos que Él Mismo las prediga, esto es, las prometa. Pero, como lo muestra precisamente el episodio en que Abraham ata a Isaac, Su manera de cumplir Sus promesas no puede conocerse por anticipado. El Dios bíblico es un Dios misterioso: llega en una nube espesa (*Éxodo*, 19:9); no puede ser visto; Su presencia puede sentirse, pero no siempre y en todas partes, y lo que se sabe de Él es sólo lo que Él quiere comunicar por medio de Su palabra, a través de Sus servidores escogidos. El resto del pueblo elegido conoce Su palabra —aparte de los Diez Mandamientos (*Deuteronomio*, 4:12 y 5:4-5)— únicamente en forma mediata y no desea conocerla de inmediato (*Éxodo*, 20:19 y 21, 24:1-2; *Deuteronomio*, 18:15-18; *Amós*, 3:7). En casi todos los aspectos, la palabra de Dios, en cuanto revelada a Sus profetas y sobre todo a Moisés, se convierte en *la* fuente del conocimiento del bien y del mal, el verdadero árbol del conocimiento, que es al mismo tiempo el árbol de la vida.

Esto es todo acerca del comienzo de la Biblia y lo que implica. Echemos ahora una mirada a algunas contrapartes griegas de ese comienzo y, en primer lugar, a la *Teogonía* de Hesíodo, así como a los fragmentos de las obras de Parménides y Empédocles. Todas ellas son obras de autores conocidos. Esto no significa que sean o se presenten como meramente humanas. Hesíodo canta lo que las Musas, las hijas de Zeus, que es el padre de los dioses y los hombres, le han enseñado o le han ordenado cantar. Podría decirse que las Musas dan fe de la verdad del canto de Hesíodo, si no fuera porque a veces dicen mentiras con apariencia de verdad. Parménides transmite las enseñanzas de una diosa, y otro tanto hace Empédocles. Sin embargo, estos hombres redactaron sus libros; sus cantos o discursos son libros. La Biblia, por su parte, no es un libro. A lo sumo podría decirse que es una colección de libros. Pero, ¿todas las partes de esa colección son libros? En particular, ¿la Torá es un libro? ¿No

es más bien la obra de un compilador o compiladores desconocidos que entrelazaron escritos y tradiciones orales de origen ignoto? ¿No es por esta razón que la Biblia puede contener fragmentos anticuados que están en discordancia, incluso, con su enseñanza fundamental relativa a Dios? El autor de un libro, en sentido estricto, excluye todo lo que no sea necesario, lo que no cumpla una función necesaria para el propósito que su libro pretende cumplir. Los compiladores de la Biblia, en general, y de la Torá, en particular, parecen haber seguido un criterio por completo diferente. Frente a una variedad de discursos sagrados preexistentes, que como tales debían tratarse con el máximo respeto, sólo excluyeron lo que ni la imaginación más desbocada podía hacer compatible con la enseñanza fundamental y autorizada; su propia piedad, despertada y estimulada por los discursos sagrados preexistentes, los impulsó a hacer en estos los cambios que hicieron. Su trabajo puede abundar, pues, en contradicciones y repeticiones que nadie pretendió nunca como tales, mientras que en un libro en sentido estricto no hay nada que no responda a la intención del autor. Sin embargo, al excluir lo que ni siquiera la imaginación más desbocada podía hacer compatible con la enseñanza fundamental y autorizada, prepararon el modo tradicional de leer la Biblia, es decir, su lectura como si fuera un libro en sentido estricto. La tendencia a leer la Biblia y sobre todo la Torá como si fuera un libro en sentido estricto se vio reforzada al infinito por la creencia en que es el único escrito sagrado o el escrito sagrado por excelencia.

La *Teogonía* de Hesíodo canta la generación o procreación de los dioses; los dioses no fueron «hechos» por nadie. Lejos de haber sido creados por un dios, la tierra y el cielo son los ancestros de los dioses inmortales. Para decirlo de manera más precisa, según Hesíodo, todo lo que es ha llegado a ser. En primer lugar aparecieron Caos, Gea (la Tierra) y Eros. Gea dio a luz primero a Urano (el Cielo) y luego de aparearse con este engendró a Cronos y a sus hermanos y hermanas. Urano odiaba a sus hijos y no deseaba que vieran la luz del día. Por deseo y consejo de Gea, Cronos privó a su padre de su poder generativo y, de ese modo, provocó sin intención la aparición de Afrodita; Cronos se convirtió en el rey de los dioses. Su hijo Zeus, a quien aquel había engendrado al acostarse con Rea y al que planeaba destruir,

vengó el acto malvado de su padre: lo destronó y así se convirtió en el rey de los dioses, el padre de dioses y hombres, la más poderosa de todas las deidades. Dados sus ancestros, no resulta sorprendente que, si bien era el padre de los hombres y pertenecía a la estirpe de los dioses, que son los dadores de cosas buenas, estuviera lejos de ser bondadoso con los hombres. Apareado con Mnemosine, hija de Gea y Urano, Zeus engendró a las nueve Musas. Estas concedían dulce y amable elocuencia y entendimiento a los reyes a quienes deseaban honrar. Gracias a ellas hay cantantes en la tierra, así como hay reyes gracias a Zeus. Si bien el reinado y el canto pueden ir juntos, hay una profunda diferencia entre ambos, una diferencia que, con la guía de Hesíodo, podríamos comparar con la existente entre el halcón y el ruiseñor. Sin duda, Metis (la Sabiduría), aunque era la primera esposa de Zeus y su compañera inseparable, no es idéntica a él; la relación de Zeus y Metis puede recordarnos la relación de Dios y la Sabiduría en la Biblia.[11] Hesíodo no habla de la creación o la fabricación del hombre en la *Teogonía* sino en *Los trabajos y los días*, es decir, en el contexto de su enseñanza respecto de cómo debe vivir el hombre y llevar una vida recta, que incluye la enseñanza sobre las estaciones (los «días») correctas; la cuestión de la vida recta no se plantea respecto de los dioses. La vida recta para el hombre es la vida justa, la vida dedicada al trabajo, en especial a labrar la tierra. El trabajo así entendido es una bendición impartida por Zeus, que bendice al justo y aplasta al orgulloso: con frecuencia, aun una ciudad entera es destruida a causa de los actos de un solo hombre malvado. Sin embargo, Zeus sólo toma conocimiento de la justicia y la injusticia de los hombres si así lo desea (35-36, 225-85). En consecuencia, el trabajo no parece ser una bendición sino una maldición: los hombres deben trabajar porque los dioses les ocultan los medios de vida y lo hacen para castigarlos por el robo del fuego, obra de Prometeo, inspirado por su filantropía. Pero, ¿la acción misma de Prometeo no fue motivada por el hecho de que los dioses, y Zeus en particular, no los abastecían adecuadamente? Sea como fuere, Zeus no privó a los hombres del fuego que Prometeo había robado para ellos; los

[11] Hesíodo, *Teogonía*, 53-97 y 886-900; cf. *Proverbios*, 8.

castigó enviándoles a Pandora, con su caja llena de incontables males, entre ellos la pesada faena (42-105). Los males que aquejan a la vida humana no pueden atribuirse a un pecado humano. Hesíodo transmite el mismo mensaje por medio de su historia de las cinco razas de hombres que existieron en forma sucesiva. La primera, la raza de oro, fue obra de los dioses mientras Cronos todavía gobernaba en el cielo; esos hombres vivían sin afanes ni penas; tenían todas las cosas buenas en abundancia porque la tierra por sí sola les daba copiosos frutos. Sin embargo, los hombres hechos por el padre Zeus carecen de esta felicidad; Hesíodo no aclara si esto se debe a la mala voluntad de Zeus o a su falta de poder; no nos da razones para pensar que se deba a un pecado del hombre. Crea la impresión de que la vida humana se volvió cada vez más desventurada a medida que una raza de hombres sucedía a otra; no hay una promesa divina, apoyada en el cumplimiento de similares promesas anteriores, que permita confiar y tener esperanza.

La diferencia más notoria entre el poeta Hesíodo y los filósofos Parménides y Empédocles es que, según estos últimos, no todo ha llegado a ser: lo que en verdad es no ha llegado a ser y no perece. Esto no significa necesariamente que lo que siempre es sea un dios o dioses, pues si Empédocles, por ejemplo, llama Zeus a uno de los cuatro elementos eternos, este Zeus poco tiene en común con lo que Hesíodo o la gente en general entienden por ese nombre. De todos modos, según ambos filósofos, los dioses, como se los concibe de ordinario, han tenido un origen, como el cielo y la tierra, y por lo tanto volverán a perecer.

En los tiempos en que la oposición entre Jerusalén y Atenas llegó al nivel de lo que podríamos llamar su lucha clásica, los siglos XII y XIII, la filosofía estaba representada por Aristóteles. El dios aristotélico, como el Dios bíblico, es un ser pensante, pero, en oposición a este último, es sólo un ser pensante, pensamiento puro: un pensamiento puro que se piensa a sí mismo y sólo a sí mismo. Con el solo pensarse y no pensar en nada más que en sí mismo, gobierna al mundo. No gobierna, por supuesto, mediante órdenes y leyes. En consecuencia, no es un dios creador: el mundo es tan eterno como el dios. El hombre no es su imagen: tiene una categoría muy inferior a otras partes del mundo. Para Aristóteles,

es casi una blasfemia atribuir justicia a su dios: este está por encima tanto de la justicia como de la injusticia.[12]

Se ha dicho a menudo que el filósofo que está más cerca de la Biblia es Platón. Esto se decía, sobre todo, durante la lucha clásica entre Jerusalén y Atenas, en la Edad Media. Tanto la filosofía platónica como la piedad bíblica están animadas por la preocupación por la pureza y la purificación: la «razón pura» en el sentido platónico se acerca más a la Biblia que la «razón pura» en el sentido kantiano o, ya que estamos, en el sentido de Anaxágoras y Aristóteles. Al igual que la Biblia, Platón enseña que el cielo y la tierra fueron creados o hechos por un Dios invisible a quien llama el Padre, que siempre es y es bueno y cuya creación, en consecuencia, es buena. El nacimiento y la preservación del mundo que ha creado dependen de la voluntad de su hacedor. Lo que el propio Platón llama teología consiste en dos enseñanzas: 1) Dios es bueno y, por lo tanto, de ninguna manera es causa del mal; 2) Dios es simple y, por lo tanto, inmutable. Sobre la preocupación divina por la justicia y la injusticia del hombre, la enseñanza platónica está de acuerdo en lo fundamental con la enseñanza bíblica; incluso culmina en una expresión que concuerda en forma casi literal con enunciados bíblicos.[13] Sin embargo, las diferencias entre las doctrinas platónica y bíblica no son menos notables que las similitudes. La enseñanza platónica sobre la creación no pretende ser más que un relato probable. El Dios platónico también es un creador de dioses, de seres vivientes visibles (por ejemplo, las estrellas); los dioses creados, y no el Dios creador, crean a los seres mortales vivientes y en particular al hombre; el cielo es un dios bendito. El Dios platónico no crea al mundo mediante su palabra; lo crea después de haber contemplado las ideas eternas, que son, en consecuencia, más elevadas que él. De conformidad con ello, la teología explícita de Platón se presenta dentro del contexto del primer análisis de la educación en la *República*, el contexto de lo que podría denominarse examen de la educación ele-

[12] Aristóteles, *Metafísica*, 1072*b*14-30, 1074*b*15-1075*a*11; *Del alma*, 429*a*19-20; *Ética a Nicómaco*, 1141*a*33-*b*2, 1178*b*1-12, y *Ética a Eudemo*, 1249*a*14-15.

[13] Cf. Platón, *Leyes*, 905*a*4-*b*2, con *Amós*, 9:1-3 y salmo 139:7-10.

mental; en el segundo y definitivo análisis de la educación —dedicado a la educación de los filósofos—, la teología deja su lugar a la doctrina de las ideas. En lo que respecta al análisis temático de la providencia en las *Leyes*, baste con decir aquí que se da en el contexto de la discusión de la ley penal.

En su relato probable de Dios y su creación del todo visible, Platón hace una distinción entre dos tipos de dioses, los dioses cósmicos visibles y los dioses tradicionales: entre los dioses que se revuelven en forma manifiesta, esto es, que se manifiestan con regularidad, y los que se manifiestan cuando así lo quieren. Lo menos que podríamos decir es que, según Platón, los dioses cósmicos tienen una jerarquía muy superior a la de los dioses tradicionales, los dioses griegos. En cuanto los dioses cósmicos son accesibles para el hombre como tal —mediante sus observaciones y cálculos—, mientras que los dioses griegos sólo son accesibles para los griegos a través de tradiciones griegas, podríamos atribuir el culto de los primeros, con cómica exageración, a los bárbaros. Esta atribución se hace, de una manera y con una intención nada cómicas, en la Biblia: Israel tiene prohibido rendir culto al sol, la luna y las estrellas, que el Señor ha asignado a los otros pueblos situados en todas partes bajo el cielo.[14] Esto implica que el culto a los dioses cósmicos de los demás pueblos, los bárbaros, no se debe a una causa natural o racional, al hecho de que esos dioses sean accesibles al hombre como tal, sino a un acto de voluntad de Dios. No es necesario decir que, según la Biblia, el Dios que se manifiesta cuando Él lo desea, que no es universalmente venerado en cuanto tal, es el único dios verdadero. El enunciado platónico, tomado en conjunción con la palabra bíblica, pone de relieve la oposición fundamental de Atenas, en su apogeo, a Jerusalén: la oposición del dios o los dioses de los filósofos al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, la oposición entre Razón y Revelación.

[14] Platón, *Timeo*, 40*d*6-41*a*5; Aristófanes, *La paz*, 404-13; *Deuteronomio*, 4:19.

II. Sobre Sócrates y los profetas

Cincuenta años atrás, a mediados de la Primera Guerra Mundial, Hermann Cohen, el mayor representante del judaísmo alemán y su portavoz, la figura más poderosa entre los profesores alemanes de filosofía de su tiempo, expresó su punto de vista sobre Jerusalén y Atenas en una conferencia titulada «El ideal social en Platón y los profetas».[15] Repitió esa conferencia poco antes de morir. Tal vez podamos considerarla, entonces, como la formulación de su concepción definitiva sobre Jerusalén y Atenas y, por ende, sobre *la* verdad. En efecto, como Cohen dice en el comienzo mismo: «Platón y los profetas son las dos fuentes más importantes de la cultura moderna». Interesado en el «ideal social», no dice una sola palabra del cristianismo en toda la conferencia. En una forma tosca pero no engañosa, podríamos reformular la concepción de Cohen del siguiente modo. *La* verdad es la síntesis de las enseñanzas de Platón y los profetas. Lo que debemos a Platón es la idea de que la verdad es, en primer lugar, la verdad de la ciencia, pero que la ciencia debe complementarse, ser englobada, por la idea del bien, que para Cohen no significa Dios, sino la ética racional y científica. La verdad ética no sólo debe ser compatible con la verdad científica; incluso la necesita. Los profetas se ocupan mucho del conocimiento: del conocimiento de Dios, pero este conocimiento, tal como ellos lo entendían, no tiene conexión alguna con el conocimiento científico; sólo es conocimiento en un sentido metafórico. Tal vez en vista de este hecho, Cohen habla una vez del divino Platón, pero nunca de los profetas divinos. ¿Por qué, entonces, no se queda con la filosofía platónica? ¿Cuál es el defecto fundamental de esta última al que ponen remedio los profetas y nada más que los profetas? Según Platón, para que cesen los males es necesario el gobierno de los filósofos, de los hombres que poseen el tipo más elevado de conocimiento humano, es decir, de ciencia en el sentido más amplio del término. Pero este tipo de conocimiento, como hasta cierto punto todo conocimiento científico, es privativo, a juicio de Platón, de una pequeña minoría

[15] H. Cohen, «Das Soziale Ideal bei Platon und den Propheten», en *Hermann Cohens Jüdische Schriften*, Berlín, 1924, vol. 1, págs. 306-30; cf. la nota del editor, en pág. 341.

de hombres, poseedores de ciertas dotes de las que carece la mayoría de sus semejantes: es privativo de los pocos hombres que poseen una naturaleza determinada. Platón presupone que hay una naturaleza humana inmutable. Como consecuencia de ello, da por sentado que hay una estructura fundamental de la buena sociedad humana de tales características que es inmutable. Esto lo lleva a afirmar o a suponer que habrá guerras mientras haya seres humanos, que debe haber una clase de guerreros y que esa clase debe ser superior, en jerarquía y honor, a la clase de los productores y los negociantes. Los profetas ponen remedio a estos defectos, precisamente, porque carecen de la idea de ciencia y, por ende, de la idea de naturaleza; por lo tanto, pueden creer que la conducta mutua de los hombres puede experimentar un cambio mucho más radical de lo que Platón jamás pudiera haber soñado.

Cohen ha expuesto muy bien el antagonismo entre Platón y los profetas. Sin embargo, no podemos dejar que la cuestión se termine con su punto de vista sobre ese antagonismo. El pensamiento de Cohen pertenece al mundo anterior a la Primera Guerra Mundial. En consecuencia, él tenía más fe en el poder de la cultura occidental moderna para moldear el destino de la humanidad de lo que hoy parece justificado. Las peores cosas que vivió fueron el escándalo Dreyfus y los pogromos instigados por la Rusia zarista: no conoció la Rusia comunista ni la Alemania de Hitler. Más desilusionados que Cohen respecto de la cultura moderna, nos preguntamos si los dos componentes de esa cultura, de la síntesis moderna, no son más sólidos que esta. Catástrofes y horrores de una magnitud hasta entonces desconocida, que hemos visto y atravesado en nuestra vida, eran mejor contemplados o resultaban más inteligibles con la apelación a Platón y los profetas que por medio de la creencia moderna en el progreso. Puesto que estamos menos seguros que Cohen de que la síntesis moderna sea superior a sus componentes premodernos, y como los dos componentes están en fundamental oposición entre sí, nos enfrentamos, en última instancia, a un problema, y no a una solución.

Más en particular, Cohen entendía a Platón a la luz de la oposición entre este y Aristóteles, una oposición que, a su vez, interpretaba a la luz de la oposición entre Kant y Hegel. Sin embargo, a nosotros nos impresionan más que a él el pa-

rentesco entre Platón y Aristóteles, por una parte, y el parentesco entre Kant y Hegel, por la otra. En otras palabras, la querella entre los antiguos y los modernos nos parece más fundamental que la querella entre Platón y Aristóteles o la querella entre Kant y Hegel.

Preferimos hablar de Sócrates y los profetas, y no de Platón y los profetas, por las siguientes razones. Ya no estamos tan seguros como Cohen de que podamos trazar una línea clara entre Sócrates y Platón. Hay bases tradicionales para trazar dicha línea, sobre todo en Aristóteles, pero las declaraciones aristotélicas sobre este tipo de tema ya no poseen para nosotros la autoridad que antes tenían, y esto se debe en parte al propio Cohen. La distinción nítida entre Sócrates y Platón no se basa sólo en la tradición, sino también en los resultados de la crítica histórica moderna; sin embargo, estos resultados son hipotéticos en el aspecto decisivo. Para nosotros, el hecho crucial es que Platón, por así decirlo, desvía la atención de sí mismo para encauzarla hacia Sócrates. Si queremos entender a Platón, debemos tomarlo en serio; en particular, debemos tomar en serio su deferencia ante Sócrates. Platón no sólo apunta a los discursos de Sócrates, sino también a toda su vida, así como a su destino. En consecuencia, la vida y el destino de Platón no tienen el carácter simbólico de la vida y el destino de Sócrates. Este, como lo presenta aquel, tenía una misión: Platón no pretendía tenerla. Es en primer lugar este hecho —el hecho de que Sócrates tenía una misión— lo que nos induce a tomar en consideración, no a Platón y los profetas, sino a Sócrates y los profetas.

No puedo hablar con mis propias palabras de la misión de los profetas. Con seguridad, aquí y ahora no puedo hacer más que recordarles tres expresiones proféticas de singular fuerza y grandeza. Isaías, 6: «El año en que murió el rey Uzzías, también vi al Señor sentado en un trono, alto y excelso, y las faldas de su manto llenaban el templo. Sobre él estaban los serafines: cada uno tenía seis alas; con un par se cubrían el rostro, con un par se cubrían los pies y con un par volaban. Y uno daba voces a otro y decía: "¡Santo, santo, santo es el Señor de los ejércitos: el mundo entero está lleno de su gloria!". Y los pilares de la puerta se estremecieron al clamor de quien gritaba y la casa se llenó de humo. Entonces dije: "¡Pobre de mí!, pues estoy perdido; porque soy un

hombre de labios impuros y vivo en medio de un pueblo de labios impuros, y mis ojos han visto al Rey, el Señor de los ejércitos". Voló entonces hacia mí uno de los serafines, con un carbón encendido en su mano, que había tomado del altar con unas tenazas, y me lo puso sobre la boca y dijo: "He aquí, esto ha tocado tus labios; y ha borrado tu iniquidad y purgado tu pecado". También oí la voz del Señor, diciendo: "¿A quién enviaré, y quién irá por nosotros?". Dije pues: "Aquí estoy, envíame"». Al parecer, Isaías se ofreció como voluntario para cumplir esa misión. ¿Podía haber permanecido en silencio? ¿Podía rehusarse a ofrecerse voluntariamente? Cuando la palabra del Señor llegó a Jonás: «Levántate, ve a Nínive, esa gran ciudad, y clama contra ella; porque su perversidad ha llegado a mi presencia», «Jonás se levantó para huir de la presencia del Señor a Tarsis». Jonás huyó de su misión, pero Dios no le permitió escapar; lo forzó a cumplirla. De esta compulsión hablarán, en diferentes formas, Amós y Jeremías. *Amós*, 3:7-8: «Sin duda, nada hará el Señor Dios sin revelar su secreto a sus servidores los profetas. El león ha rugido, ¿quién no temerá? El Señor Dios ha hablado, ¿quién no profetizará?». Los profetas, superados por la majestad del Señor, por Su ira y Su misericordia, llevan el mensaje de esa ira y esa misericordia. *Jeremías*, 1:4-10: «Entonces vino a mí la palabra del Señor, diciendo: "Antes de que te formara en el vientre, te conocía, y antes de que salieras de la matriz te santifiqué y ordené que fueras profeta ante las naciones". Entonces yo dije: "¡Ah, Señor Dios! Mira, no puedo hablar, porque soy un niño". Pero díjome el Señor: "No digas soy un niño, porque irás a todos a quienes te envié, y todo cuanto te mande lo dirás. No tengas miedo de sus caras, porque estoy contigo para liberarte", dijo el Señor. Y el Señor extendió la mano y me tocó la boca. Y el Señor me dijo: "He aquí que he puesto mis palabras en tu boca. Mira, en este día te he puesto sobre las naciones y los reinos, para extirpar y demoler y destruir y arrasar, para edificar y plantar"».

Otros hombres que no eran verdaderos profetas, sino profetas de la falsedad, falsos profetas, también afirmaron ser enviados por Dios. Muchos o la mayoría de los oyentes, en consecuencia, no sabían en qué tipos de aspirantes a la profecía habían de confiar o creer. Según la Biblia, los falsos profetas simplemente mentían al decir que eran enviados

de Dios: «hablan de una visión de su propio corazón, y no salida de la boca del Señor. Dicen (. . .) el Señor ha dicho: "Tendréis paz"» (*Jeremías*, 23:16-17). Los falsos profetas dicen al pueblo lo que este desea oír; en consecuencia, son mucho más populares que los verdaderos profetas. Los falsos profetas son «profetas del engaño de su propio corazón» (*ibid.*, 26); dicen al pueblo lo que ellos mismos imaginaron (en forma consciente o inconsciente) porque ellos o sus oyentes lo desean. Pero: «"¿No es mi palabra como un fuego?", dijo el Señor, "¿y como un martillo que pulveriza la roca?"» (*ibid.*, 29). O, como dice Jeremías al oponerse al falso profeta Ananías: «Los profetas que de antiguo nos precedieron a ti y a mí profetizaron la guerra, el mal y la pestilencia contra muchos países y contra grandes reinos» (28.8). Esto no significa que un profeta sólo sea auténtico si es un profeta de la fatalidad; los verdaderos profetas también son profetas de la salvación definitiva. Entendemos la diferencia entre el verdadero y el falso profeta si escuchamos estas palabras de Jeremías y meditamos sobre ellas: «Así dijo el Señor: maldito es el hombre que confía en el hombre y hace de la carne su arma, y cuyo corazón se aparta del Señor. (. . .) Bendito es el hombre que confía en el Señor y cuya esperanza es el Señor». Los falsos profetas confían en la carne, aun cuando esa carne sea el templo de Jerusalén, la tierra prometida, aún más, el propio pueblo elegido, y hasta la promesa de Dios al pueblo elegido, si se la considera una promesa incondicional y no como parte de un pacto. Los verdaderos profetas, ya sea que predigan la ruina o la salvación, predicen lo inesperado, lo humanamente imprevisible, lo que a los hombres, por sí solos, no se les ocurriría temer ni esperar. Los verdaderos profetas hablan y actúan por el espíritu y en el espíritu de *Ehyeh-asher-ehyeh.* Para los falsos profetas, por su parte, no puede existir lo totalmente inesperado, sea malo o bueno.

Sólo conocemos la misión de Sócrates a través de la *Apología de Sócrates* de Platón, que se presenta como un discurso pronunciado por Sócrates cuando se defiende de la acusación de que no cree en la existencia de los dioses venerados por la ciudad de Atenas y de que corrompe a los jóvenes. En ese discurso niega poseer algo más que sabiduría humana. Yehuda Halevi, entre otros, entendió esa negativa de este modo: «Sócrates dijo al pueblo: "Yo no niego vuestra sabiduría divina, pero digo que no la entiendo; sólo soy sabio en sa-

biduría humana"».[16] Si bien esta interpretación apunta en la dirección correcta, va un poco demasiado lejos. Al menos, Sócrates se refiere, inmediatamente después de haber negado poseer algo más que sabiduría humana, al discurso que originó su misión y dice que no es suyo: parece atribuirle origen divino. Lo que dice sí remite a un orador que es digno de crédito para los atenienses. Pero es probable que aluda, a la sazón, a su compañero Querefonte, que era digno de crédito para los atenienses, más digno de crédito que Sócrates, porque adhería al régimen democrático. Este Querefonte había ido en una ocasión a Delfos a preguntarle al oráculo de Apolo si había alguien más sabio que Sócrates. La Pitia contestó que nadie era más sabio. Esta respuesta dio origen a la misión de Sócrates. Advertimos enseguida que esa misión se originó en la iniciativa humana, en la iniciativa de uno de los compañeros de Sócrates. Este da por sentado que la respuesta de la Pitia proviene del propio Apolo. No obstante, esto no lo induce a suponer que la respuesta del dios es cierta. Lo que sí supone es que mentir no es propio de un dios. Sin embargo, esto no hace que la respuesta de Apolo le resulte convincente. De hecho, trata de refutarla mediante el descubrimiento de hombres que sean más sabios que él. Embarcado en esa búsqueda, comprueba que el dios dijo la verdad: Sócrates es más sabio que otros hombres porque sabe que no sabe nada, es decir, nada acerca de las cosas más importantes, mientras que los otros creen saber la verdad acerca de ellas. Así, el intento de refutar al oráculo se convierte en una reivindicación de este. Sin pretenderlo, Sócrates acude en ayuda del dios, lo sirve, obedece su orden. Aunque ningún dios le ha hablado nunca, está satisfecho con que el dios le haya ordenado examinarse a sí mismo y a los demás, esto es, filosofar o exhortar a todos los que encuentre a la práctica de la virtud: el dios lo entregó a la ciudad de Atenas para que fuera un tábano.

Si bien Sócrates no pretende haber oído la palabra de un dios, afirma que una voz —algo divino y demoníaco— le llega de cuando en cuando, su *daimonion*. Este *daimonion*, sin embargo, no tiene vinculación con la misión de Sócrates, porque nunca lo impulsa a seguir adelante, sino que lo retie-

[16] Y. Halevi, *El cuzarí*, 5.13 y 5.14. Cf. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, págs. 105-6.

ne. Mientras que el oráculo de Delfos lo instaba a filosofar, a examinar a sus semejantes, y de ese modo lo convertía en objeto de un odio generalizado y lo ponía en peligro de muerte, el *daimonion* lo mantenía apartado de la actividad política y así lo salvaba de ese peligro.

El hecho de que tanto Sócrates como los profetas tengan una misión divina significa o implica, en todo caso, que uno y otros se ocupan de la justicia o la rectitud, de la sociedad perfectamente justa, que, en cuanto tal, estaría libre de todos los males. En esa medida, Sócrates, con su concepción del mejor orden social, y los profetas, con su visión de la edad mesiánica, están de acuerdo. Sin embargo, mientras estos últimos predicen la llegada de la edad mesiánica, Sócrates se limita a sostener que la sociedad perfecta es posible: que alguna vez llegue a ser real depende de una coincidencia improbable aunque no imposible, la coincidencia de la filosofía y el poder político. Puesto que, según Sócrates, el nacimiento del mejor orden político no se debe a la intervención divina; la naturaleza humana seguirá siendo como siempre ha sido; la diferencia decisiva entre el mejor orden político y todas las demás sociedades es que, en el primero, los filósofos serán reyes o su potencialidad natural alcanzará su máxima perfección. En el orden social más perfecto, tal como Sócrates lo ve, el conocimiento de las cosas más importantes seguirá siendo privativo, como lo ha sido siempre, de los filósofos, es decir, de una muy pequeña parte de la población. No obstante, según los profetas, en la edad mesiánica «la tierra estará llena del conocimiento del Señor, como las aguas cubren la tierra» (*Isaías*, 11:9), y esto será obra del propio Dios. Como consecuencia, la edad mesiánica será la era de la paz universal: todas las naciones irán a la montaña del Señor, a la casa del Dios de Jacob, «y harán rejas de arado con sus espadas y podaderas con sus lanzas; no levantará la espada nación contra nación ni se ejercitarán más en la guerra» (*Isaías*, 2:2-4). Empero, el mejor régimen, como lo concibe Sócrates, animará a una única ciudad, la cual, por descontado, se verá envuelta en guerras con otras. La terminación de los males que Sócrates espera del establecimiento del mejor régimen no incluye la cesación de la guerra.

Según Sócrates, el hombre perfectamente justo, el hombre que es tan justo como sea humanamente posible, es el filósofo; según los profetas, es el fiel servidor del Señor. El

filósofo es el hombre que dedica su vida a la búsqueda del conocimiento del bien, de la idea del bien; lo que llamamos virtud moral es sólo la condición o el subproducto de esa búsqueda. A juicio de los profetas, sin embargo, no hay necesidad de buscar el conocimiento del bien: «Dios te ha mostrado, hombre, qué es lo bueno; y lo que el Señor te exige es actuar con justicia, amar con misericordia y caminar humildemente con tu Dios» (*Miqueas*, 6:8). De conformidad con ello, los profetas, por norma, se dirigen al pueblo y a veces aun a todos los pueblos, mientras que Sócrates, por norma, se dirige sólo a un hombre. En el lenguaje socrático, los profetas son oradores, en tanto Sócrates entabla conversaciones con un hombre, lo que significa que le formula preguntas.

Hay un notable ejemplo de un profeta que habla en privado con un solo hombre y en cierto modo le hace preguntas. Véase *2 Samuel*, 12:1-7: «Y el Señor envió a Natán a David. Y llegó a él y le dijo: "Había dos hombres en una ciudad, uno rico y otro pobre. El rico tenía enormes rebaños y manadas. Pero el pobre no tenía nada, salvo una pequeña oveja que había comprado y alimentado; y había crecido junto a él y sus hijos: comía su misma comida, bebía de su vaso y dormía en su regazo, y estaba junto a él como una hija. Y llegó un viajero a casa del rico y este escatimó su rebaño y su manada para alimentar al caminante que era su huésped; tomó en cambio la oveja del pobre y la aderezó para el hombre que era su huésped". Y David se levantó con gran ira contra el hombre y dijo a Natán: "Por la vida del Señor, el hombre que ha hecho esto con seguridad morirá; y deberá compensar la oveja con cuatro, por haber obrado así y no haber tenido compasión". Y Natán dijo a David: "Ese hombre eres tú"». El paralelo más cercano de este suceso que aparece en los escritos socráticos es el reproche de Sócrates a su antiguo compañero, el tirano Critias. «Cuando los treinta daban muerte a muchos ciudadanos y de ningún modo a los peores, y alentaban a muchos en el crimen, Sócrates dijo *en alguna parte* que parecía extraño que un pastor que dejara mermar y arruinarse su ganado no admitiera que es un pastor inepto, pero aún más extraño es que un estadista, cuando provoca la mengua y la ruina de los ciudadanos, no sienta vergüenza ni se considere un mediocre estadista. Esta observación fue *informada* a Critias» (Jenofonte, *Memorabilia*, I, 2.32-33).

8. Nota sobre el plan de *Más allá del bien y del mal*, de Nietzsche*

Más allá del bien y del mal me pareció siempre el más hermoso de los libros de Nietzsche. Podría pensarse que tal impresión está en contradicción con su juicio, pues él se inclinaba a creer que su obra *Así habló Zaratustra* era el libro más profundo existente en alemán, así como el más perfecto en cuanto al lenguaje. Pero «el más hermoso» no es lo mismo que «el más profundo», y ni siquiera que «el más perfecto en cuanto al lenguaje». Para dar una ilustración parcial con un ejemplo quizá no demasiado forzado, parece haber acuerdo general en que la *República*, el *Fedro* y el *Banquete* son los escritos más hermosos de Platón, sin que sean necesariamente sus obras más profundas. Empero, Platón no distingue entre sus trabajos en cuanto a profundidad o belleza o perfección en el lenguaje; no se interesa en Platón —su «ipsissimosidad»— ni, por tanto, en sus escritos, sino que apunta más allá de su persona, mientras que Nietzsche apunta a sí mismo, al «Señor Nietzsche», de la manera más enfática. Ahora bien, «personalmente», Nietzsche prefería no *Más allá del bien y del mal*, sino *Aurora* y *La gaya ciencia*, sobre todos sus demás libros, precisamente porque estos son sus escritos «más personales» (carta a Karl Knortz del 21 de junio de 1888). Como lo indica el término mismo —«personal», derivado en última instancia de la palabra griega que significa «cara»—, que sea «personal» no tiene nada que ver con que sea «profundo» o «perfecto en cuanto al lenguaje».

Lo que se percibe en forma borrosa y se expresa de manera inadecuada a través de nuestro juicio sobre *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche lo formula con claridad en su comentario sobre ese libro, que incluye en *Ecce Homo*: *Más allá del bien y del mal* es lo contrario mismo del «inspirado»

* «Note on the plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*», reproducido de *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 3 (2-3), 1973.

y «ditirámbico» *Zaratustra*, en la medida en que este tiene miras mucho más amplias, mientras que en aquel el ojo está obligado a captar con nitidez lo más cercano, lo puntual (el presente), lo que nos rodea. Este cambio de interés requería en todos los aspectos, «sobre todo también en la forma», el mismo apartamiento arbitrario de los instintos a partir de los cuales había sido posible un Zaratustra: la graciosa sutileza en cuanto a la forma, en cuanto a la intención, en cuanto al arte del silencio, están en el primer plano en *Más allá del bien y del mal*, lo cual equivale a decir que estas cualidades no lo están en *Zaratustra*, por no hablar una palabra de los demás libros de Nietzsche. Para decirlo de otro modo, en el prefacio contemporáneo de *Más allá del bien y del mal*, el único libro publicado por Nietzsche, donde este se presenta como el antagonista de Platón, «platoniza» en lo concerniente a la «forma» más que en ningún otro lugar.

Según ese prefacio, el error fundamental de Platón fue su invención del espíritu puro y del bien en sí mismo. A partir de esta premisa se puede llegar fácilmente a la conclusión de Diótima, a saber, que ningún ser humano es sabio, sino que sólo el dios lo es; los seres humanos sólo pueden afanarse por la sabiduría o el filosofar; los dioses no filosofan (*Banquete*, 203*e*-204*a*). En el penúltimo aforismo de *Más allá del bien y del mal*, en el que se bosqueja el «genio del corazón» —un súper Sócrates que, en realidad, es el dios Dioniso—, Nietzsche, después de una adecuada preparación, divulga la novedad, quizá sospechosa sobre todo entre los filósofos, de que también los dioses filosofan. Sin embargo, Diótima no es Sócrates ni Platón, y este bien podría haber pensado que los dioses filosofan (cf. *Sofista*, 216*b*5-6, y *Teeteto*, 151*d*1-2). Y cuando, en el último aforismo de *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche subraya la diferencia fundamental entre «pensamientos escritos y pintados» y pensamientos en su forma original, no podemos menos que recordar lo que Platón dice o insinúa respecto de la «debilidad del *logos*» y el carácter indecible y *a fortiori* imposible de escribir de la verdad (*Carta séptima*, 341*c*-*d*, 342*e*-343*a*): la pureza del espíritu, tal como Platón la concibe, no necesariamente establece la fortaleza del *logos*.

Más allá del bien y del mal lleva como subtítulo «Preludio a una filosofía del futuro». El libro intenta preparar no, por cierto, la filosofía del futuro, la verdadera filosofía, sino

un nuevo tipo de filosofía, para lo cual debe liberar al espíritu del «prejuicio de los filósofos», es decir, de los filósofos del pasado (y del presente). Al mismo tiempo o por este hecho mismo, el libro pretende ser un espécimen de la filosofía del futuro. El primer capítulo («De los prejuicios de los filósofos») va seguido de otro titulado «El espíritu libre». Los espíritus libres, en el sentido nietzscheano, están libres del prejuicio de la filosofía del pasado, pero todavía no son filósofos del futuro; son los heraldos y precursores de la filosofía del futuro (aforismo 44). Resulta difícil decir cómo debe entenderse la distinción entre los espíritus libres y los filósofos del futuro: ¿son los primeros, por alguna casualidad, más libres que los segundos?, ¿poseen una apertura que sólo es posible durante el período de transición entre la filosofía del pasado y la filosofía del futuro? Sea como fuere, la filosofía es, sin duda, el tema primario de *Más allá del bien y del mal*, el tema obvio de los dos primeros capítulos.

El libro consta de nueve capítulos. El tercero se dedica a la religión. El encabezamiento del cuarto («Sentencias e interludios») no indica una temática; ese capítulo se distingue de todos los demás por el hecho de que consiste exclusivamente en aforismos breves. Los cinco últimos capítulos se dedican a la moral y la política. En su conjunto, entonces, el libro se compone de dos partes principales, separadas entre sí por unas ciento veintitrés «Sentencias e interludios»; la primera de las dos partes está dedicada sobre todo a la filosofía y la religión, mientras que la segunda trata esencialmente de moral y política. Parecería que filosofía y religión van juntas: están más íntimamente juntas que la filosofía y la ciudad. (Cf. la distinción de Hegel entre espíritu absoluto y espíritu objetivo.) La alternativa fundamental es el imperio de la filosofía sobre la religión o el imperio de la religión sobre la filosofía; no es, como lo era para Platón y Aristóteles, el de la vida filosófica y la vida política: para Nietzsche, a diferencia de los clásicos, la política pertenece desde el comienzo a un plano inferior al de la filosofía o la religión. En el prefacio, insinúa que su precursor por excelencia no es un estadista y ni siquiera un filósofo, sino el *homo religiosus* Pascal (cf. aforismo 45).

Nietzsche dice muy poco sobre religión en los dos primeros capítulos. Podríamos decir que sólo se refiere a ella en un único aforismo, que casualmente es el más breve (37).

Este aforismo es una especie de corolario del inmediatamente anterior, en el cual expresa, de la manera más directa e inequívoca que sea compatible con su intención, el carácter particular de su proposición fundamental, de acuerdo con la cual la vida es voluntad de poder o, vista desde adentro del mundo, es voluntad de poder y nada más. La voluntad de poder asume el lugar que el *eros* —el esfuerzo por alcanzar «el bien en sí mismo»— ocupa en el pensamiento de Platón. Pero el *eros* no es el «espíritu puro» (*der reine Geist*). Sea cual fuere la relación entre el *eros* y el espíritu puro según Platón, en el pensamiento de Nietzsche la voluntad de poder toma el lugar tanto de uno como de otro. En consecuencia, el filosofar se convierte en una modalidad o modificación de la voluntad de poder: es la voluntad de poder más espiritual (*der geistigste*); consiste en prescribir a la naturaleza qué es o cómo debería ser (aforismo 9); no es un amor a lo verdadero que sea independiente de la voluntad o la decisión. Mientras que, según Platón, el espíritu puro capta la verdad, según Nietzsche, el espíritu impuro o cierto tipo de espíritu impuro es la única fuente de verdad. Por lo tanto, Nietzsche comienza *Más allá del bien y del mal* con el cuestionamiento del amor a la verdad y de la verdad. Si se nos permite un uso algo libre de una expresión que aparece en su *Segunda consideración intempestiva*, la verdad no es atractiva, digna de ser amada, dadora de vida, sino letal, como lo demuestran las verdaderas doctrinas de la soberanía del devenir, de la fluidez de todos los conceptos, tipos y especies, y de la carencia de diferencia cardinal alguna entre hombre y bestia (*Werke*, edición de Schlechta, vol. 1, pág. 272); la verdadera doctrina muestra lisa y llanamente que Dios ha muerto. El mundo en sí, la «cosa en sí», la «naturaleza» (aforismo 9), es por completo caótica y sin sentido. En consecuencia, todo significado, todo orden, se origina en el hombre, en sus actos creativos, en su voluntad de poder. Los enunciados o sugerencias de Nietzsche son deliberadamente enigmáticos (aforismo 40). Al sugerir o decir que la verdad es letal, hace el máximo esfuerzo por quebrantar el poder de la verdad letal; sugiere que la verdad más importante, más general —la verdad respecto de todas las verdades—, es dadora de vida. En otras palabras, cuando sugiere que la verdad es creación humana, insinúa que esa verdad, de todos modos, no es una creación humana.

Así, sentimos la tentación de decir que el espíritu puro de Nietzsche capta el hecho de que el espíritu impuro crea verdades perecederas. Pero resistimos esa tentación y enunciamos la sugerencia de Nietzsche siguiéndolo de esta manera: los filósofos trataron de apoderarse del «texto», en contraste con las «interpretaciones»; trataron de «descubrir», y no de «inventar». Lo que Nietzsche afirma haber advertido es que el texto en su forma pura y no falsificada es inaccesible (como la cosa en sí kantiana); cualquier pensamiento de quienquiera —filósofo u hombre del pueblo— es, en último análisis, interpretación. Pero, por esa misma razón, el texto, el mundo en sí, el mundo verdadero, no pueden ser de ninguna incumbencia para nosotros; el mundo que nos concierne es por fuerza una ficción, porque es necesariamente antropocéntrico; en cierto modo, el hombre es inevitablemente la medida de todas las cosas (aforismos 3, fin, 12, fin, 17, 22, 24, 34 y 38; cf. Platón, *Leyes*, 716c4-6). Como lo indica en forma suficiente el título del libro, el antropocentrismo por el cual Nietzsche opta es transmoral (cf. aforismos 34 y 35, con el 32). A primera vista, no parece haber una conexión entre el grave aforismo 34 y el festivo aforismo 35, y esto coincide en apariencia con la impresión general de que un libro de aforismos no tiene ni necesita tener un orden lúcido y necesario o puede consistir en elementos inconexos. La conexión entre los aforismos 34 y 35 es un ejemplo particularmente notable del orden lúcido, si bien un tanto oculto, que rige la secuencia de los aforismos: el carácter vago de la argumentación de Nietzsche es más presunto que real. Si lo antedicho es correcto, la doctrina de la voluntad de poder no puede tener la pretensión de revelar lo que es, en realidad, el hecho más fundamental, sino que es sólo una «interpretación», presumiblemente la mejor, entre muchas. Nietzsche considera esta aparente objeción como una confirmación de su proposición (aforismo 22, fin).

Podemos volver ahora a los dos aforismos de *Más allá del bien y del mal* que pueden considerarse dedicados a la religión (36-37). El aforismo 36 presenta el razonamiento en apoyo de la doctrina de la voluntad de poder. Nietzsche había hablado antes de la voluntad de poder, pero sólo a la manera de una afirmación escueta, por no decir dogmática. Ahora expone sus razones con algo que es al mismo tiempo la probidad intelectual más intransigente y la jovialidad

más encantadora, es decir, el carácter problemático, tentativo, tentador e hipotético de su proposición. Podría parecer que no sabe más de lo que dice aquí de la voluntad de poder como realidad fundamental. Casi inmediatamente antes, en el aforismo central del capítulo 2 (34), nos ha alertado sobre la distinción fundamental entre el mundo que en algo nos concierne y el mundo en sí, o entre el mundo de apariencia o ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). Su objetivo parece ser la abolición de esa distinción fundamental: el mundo como voluntad de poder es tanto el mundo que en algo nos concierne como el mundo en sí. Precisamente, si todas las concepciones del mundo son interpretaciones, es decir, actos de la voluntad de poder, la doctrina de la voluntad de poder es a la vez una interpretación y el hecho más esencial, pues, en contraposición con todas las demás interpretaciones, es la condición necesaria y suficiente de la posibilidad de cualesquiera «categorías».

Después de haber tentado a algunos de sus lectores (cf. aforismo 30) con la doctrina de la voluntad de poder, Nietzsche los lleva a preguntarse si esa doctrina no afirma, para hablar de manera popular, la refutación de Dios pero no del diablo. Y responde: «¡Al contrario! ¡Al contrario, amigos míos! Y, ¡qué diablos!, ¿qué os obliga a hablar popularmente?». La doctrina de la voluntad de poder —toda la doctrina de *Más allá del bien y del mal*— es en cierto modo una reivindicación de Dios. (Cf. aforismos 150 y 295, así como *La genealogía de la moral*, Prólogo, nº 7.)

El capítulo 3 se titula «Das religiöse Wesen»; no se titula «Das Wesen der Religion», y una de las razones de ello es que la esencia de la religión, lo que es común a todas las religiones, no nos concierne o no debería concernirnos. El capítulo considera a la religión en la perspectiva del alma humana y sus límites, de toda la historia del alma hasta el presente y sus posibilidades todavía no agotadas. Nietzsche no se ocupa de posibilidades desconocidas, aunque o porque trata de la religión hasta el presente y de la religión del futuro. Los aforismos 46-52 se dedican a la religión hasta el presente, y los aforismos 53-57, a la religión del futuro. El resto del capítulo (aforismos 58-62) transmite la evaluación que hace Nietzsche de la religión en su conjunto. En la sección consagrada a la religión hasta el presente, habla primero del cristianismo (46-48), luego de los griegos (49), una

vez más del cristianismo (50-51) y por último del Antiguo Testamento (52). «La religiosidad de los antiguos griegos» y sobre todo ciertas partes del «"Antiguo Testamento" judío» le proporcionan las pautas para juzgar al cristianismo; en ninguna parte del capítulo habla de este con el respeto, la admiración y la veneración con que habla de los dos fenómenos precristianos. Es obvio que los aforismos sobre los antiguos griegos y el Antiguo Testamento pretenden interrumpir los aforismos dedicados al cristianismo; los dos aforismos «interruptores» están situados a cierta distancia entre sí para imitar la distancia o, más bien, la oposición entre lo que podríamos llamar Atenas y Jerusalén. El aforismo sobre el Antiguo Testamento va inmediatamente precedido por un aforismo dedicado a lo santo: no hay santos, hombres sagrados, en el Antiguo Testamento; la peculiaridad de la teología de este, sobre todo en contraste con la teología griega, es la concepción, la creación, del Dios santo (cf. *Aurora*, aforismo 68). Para Nietzsche, «el gran estilo» (de ciertas partes) del Antiguo Testamento expone la grandeza, no de Dios, sino de lo que el hombre fue antaño: tanto el Dios santo como el hombre santo son criaturas de la humana voluntad de poder.

La reivindicación nietzscheana de Dios es, por lo tanto, atea, al menos por ahora: el aforismo que sigue al referido al Antiguo Testamento comienza con la pregunta: «¿Por qué ateísmo hoy?». Hubo un tiempo en que el teísmo era posible o necesario, pero en el ínterin «Dios murió» (*Así habló Zaratustra*, «Prólogo de Zaratustra», 3). Esto no significa simplemente que los hombres hayan dejado de creer en Dios, porque la incredulidad del hombre no destruye la vida o el ser de Dios. Sí significa, empero, que ni siquiera mientras vivía Dios fue nunca lo que los creyentes suponían que era, es decir, inmortal. En consecuencia, el teísmo tal como se entendía a sí mismo siempre estuvo equivocado. Sin embargo, por un tiempo fue cierto, esto es, poderoso, dador de vida. Al hablar de cómo o por qué perdió su poder, Nietzsche habla aquí menos de las razones que influyeron en él que de las razones aducidas por algunos de sus contemporáneos, presumiblemente los más competentes. No pocos de sus mejores lectores pensarán justificadamente que esas razones lindan con la frivolidad. En particular, no resulta del todo claro si esas razones se dirigen contra la teología natural (racional)

o la teología revelada. Sin embargo, la argumentación anti-teísta más vigorosa esbozada por Nietzsche apunta contra la posibilidad de una revelación clara e inequívoca, a saber, la posibilidad de que Dios «hable» al hombre (cf. *Aurora*, aforismos 91 y 95). A pesar de la decadencia del teísmo europeo, Nietzsche tiene la impresión de que el instinto religioso —la «religiosidad» diferenciada de la «religión»— está creciendo con fuerza en el presente, o de que el ateísmo sólo es una fase de transición. ¿Podría el ateísmo pertenecer al espíritu libre como Nietzsche lo concibe, siendo así que cierto tipo de no ateísmo corresponde al filósofo del futuro, que rendirá una vez más culto al dios Dioniso o volverá a ser, como diría un epicúreo, un *dionysokolax*? (cf. aforismo 7). Esta ambigüedad es esencial al pensamiento de Nietzsche; sin ella, su doctrina perdería su carácter de experimento o tentación.

Nietzsche ilustra de manera provisional su sugerencia de una religiosidad atea o, si se quiere, no teísta con el supuesto de que toda la filosofía moderna era anticristiana pero no antirreligiosa: de que podía parecer que apuntaba a algo evocador de la filosofía vedanta. Pero no anticipa —no lo desea, sin duda— que la religión del futuro será algo semejante a la filosofía vedanta. Prevé una posibilidad más occidental, más rigurosa, más terrible y más vigorizante: el sacrificio de Dios por causa de la crueldad, es decir, de la voluntad de poder vuelta contra sí misma, que prepara el culto de la piedra, de la estupidez, de la pesadez (gravedad), del destino, de la Nada. En otras palabras, Nietzsche prevé que los mejores entre los ateos contemporáneos llegarán a saber qué están haciendo —«la piedra» tal vez nos recuerde a Anaxágoras y su degradación del Sol—, llegarán a tomar conciencia de que hay algo infinitamente más terrible, deprimente y degradante en perspectiva que la *foeda religio* o *l'infâme*: la posibilidad, aún más, el hecho de que la vida humana no tiene absolutamente ningún sentido y carece de sostén, de que sólo dura un minuto que está precedido y seguido por un tiempo infinito, durante el cual el género humano no existía y no existirá. (Cf. el comienzo de «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral».) Estos ateos religiosos, esta nueva estirpe de ateos, no puede ser apaciguada de manera falaz y engañosa cual las personas como Engels, mediante la perspectiva de un futuro más glorioso, del reino

de la libertad, que terminará por cierto con la aniquilación de la raza humana y, con ello, de todo significado, pero que se prolongará durante un tiempo muy largo —un milenio o más— porque, afortunadamente, nos encontramos todavía en «la rama ascendente de la historia humana» (cf. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der deutschen klassischen Philosophie*): el reino de la libertad, destinado a perecer, necesariamente contiene dentro de sí las semillas de su aniquilación y por lo tanto abundará, mientras dure, en «contradicciones», al igual que cualquier época anterior.

La intención de Nietzsche no es sacrificar a Dios en favor de la Nada, porque si bien reconoce la letal verdad de que Dios ha muerto, procura transformarla en una verdad inspiradora de vida o, más bien, descubrir su opuesto en la profundidad de la verdad letal. El sacrificio de Dios en favor de la Nada sería una forma extrema de negación del mundo o de pesimismo. Pero Nietzsche, impulsado por «algún enigmático deseo», ha tratado por largo tiempo de penetrar hasta lo más hondo en el pesimismo y, en particular, de liberarlo de la ilusión de moralidad que en cierto modo contradice su tendencia a negar el mundo. Ha aprehendido así una manera de pensar más negadora del mundo que la de cualquier pesimista anterior. Sin embargo, un hombre que ha tomado este camino ha abierto sus ojos, quizá sin proponérselo, al ideal opuesto, al ideal perteneciente a la religión del futuro. No es indispensable decir que lo que en algunos otros hombres «tal vez» era así, en el pensamiento y en la vida de Nietzsche es un hecho. La adoración de la Nada demuestra ser la transición indispensable de todo tipo de negación del mundo al Sí más ilimitado: el eterno Sí dado a todo lo que era y lo que es. Al decir Sí a todo lo que era y lo que es, Nietzsche acaso parezca revelarse como radicalmente antirrevolucionario o conservador, más allá de los deseos más alocados de todos los demás conservadores, que dicen No a algunas de las cosas que eran o son. Cuando recordamos las severas críticas de Nietzsche contra los «ideales» y los «idealistas», nos vienen a la memoria las palabras de Goethe a Eckermann (24 de noviembre de 1824), a saber, que «cualquier cosa semejante a una idea [*jedes Ideelle*] es aprovechable para fines revolucionarios». Sea como fuere, «¿Y esto —termina Nietzsche su sugerencia en lo que atañe a la eterna repetición de lo que era y es— no sería *circulus*

vitiosus deus?». Como vuelve a mostrarlo esta ambigua pregunta final, su ateísmo no es inequívoco, porque tenía dudas de que pudiera existir un mundo, cualquier mundo, cuyo centro no fuera Dios (aforismo 150). La conclusión de este aforismo nos recuerda, por su forma, el aforismo teológico de los dos primeros capítulos (37), donde Nietzsche destaca el hecho de que, en cierto modo, la doctrina de la voluntad de poder es una reivindicación de Dios, si bien una reivindicación de Dios decididamente no teísta.

Pero ahora nos enfrentamos al hecho de que la reivindicación de Dios es sólo la inversión del sacrificio de Dios a la estupidez, a la Nada, o presupone en todo caso ese sacrificio. ¿Qué es eso que en forma súbita, si bien después de una larga preparación, diviniza a la Nada? ¿Es el deseo de eternidad que da o devuelve al mundo su valor, que los modos de pensar negadores del mundo le habían quitado? ¿Es el deseo de eternidad lo que convierte en religioso al ateísmo? ¿La amada eternidad es divina simplemente por ser amada? Si dijéramos que para merecer ser amada debe ser digna de amor en sí misma, ¿no seríamos culpables de una recaída en el platonismo, en la doctrina del «bien en sí»? Pero, ¿podemos evitar de algún modo esa recaída? Pues lo eterno a lo que Nietzsche dice Sí no es la piedra, la estupidez, la Nada, que aun eterna o sempiterna es incapaz de despertar un Sí entusiasta, inspirador de vida. La transformación del modo de pensar negador del mundo en el ideal opuesto se conecta con la comprensión o la adivinación de que la piedra, la estupidez o la Nada a la que Dios es sacrificado son, en su «carácter inteligible», la voluntad de poder (cf. aforismo 36).

Hay un componente importante, por no decir el nervio, de la «teología» de Nietzsche del cual no he hablado ni hablaré, puesto que no tengo acceso a él. Lo ha tratado valiosamente Karl Reinhardt en su artículo «Nietzsches Klage der Ariadne» (*Vermächtnis der Antike*, Gotinga, 1960, págs. 310-33; véase además una observación de Reinhardt al final de su elogio de Walter F. Otto, *ibid.*, pág. 379).

Es posible, pero no probable, que las «Sentencias e interludios» en que consiste el capítulo 4 carezcan de orden y que su selección y secuencia no tengan ni ton ni son. Debo limitarme a unas pocas observaciones que quizá nos resulten útiles a algunos de nosotros.

El aforismo inicial atrae nuestra atención a la preeminencia de ser uno mismo, de ser para sí, de «preservarse» (cf. aforismo 41). Por consiguiente, el conocimiento no puede existir o no puede ser bueno por sí mismo; sólo es justificable como autoconocimiento: ser uno mismo significa ser honesto consigo mismo, perseguir el propio ideal. Esto parece tener implicaciones ateas. En el capítulo aparecen nueve referencias a Dios; sólo una de ellas apunta a la teología propia de Nietzsche (150). Hay una única referencia a la naturaleza (126). En cambio, estamos frente a nueve aforismos dedicados a la mujer y el hombre. Con seguridad, el conocedor en quien Nietzsche piensa no tiene, como Kant, el cielo estrellado sobre su cabeza. Como consecuencia, posee una elevada moral, una moral más allá del bien y del mal y, sobre todo, más allá del puritanismo y el ascetismo. Precisamente porque se interesa por la libertad de su espíritu, debe aprisionar su corazón (87, 107). La libertad del propio espíritu no es posible sin una pizca de estupidez (9). El autoconocimiento no sólo es muy difícil, sino imposible de lograr; el hombre no podría vivir con un perfecto autoconocimiento (80-81, 231, 249).

El capítulo 5 —el capítulo central— es el único cuyo encabezamiento («Para la historia natural de la moral») alude a la naturaleza. ¿Podría ser la naturaleza el tema de este capítulo e incluso de toda la segunda parte del libro?

La naturaleza —por no hablar de los «naturalistas», la «física» y la «fisiología»— había sido mencionada más de una vez en los primeros cuatro capítulos. Dirijamos una mirada a las más importantes o notables de esas menciones. Al analizar y rechazar el imperativo estoico de «vivir de acuerdo con la naturaleza», Nietzsche hace una distinción entre naturaleza y vida (9; cf. 49), tal como en otra ocasión distingue entre la naturaleza y «nosotros» (los seres humanos) (22). Lo opuesto de la vida es la muerte, que es o puede ser no menos natural que la vida. Lo opuesto de lo natural es lo no natural: lo artificial, lo domesticado, lo bastardo (62), lo antinatural (21, 51, 55); es decir que lo no natural muy bien puede estar vivo.

En el aforismo introductorio (186), Nietzsche habla del desiderátum de una historia natural de la moral de una manera que nos recuerda lo que había dicho en el aforismo inicial del capítulo sobre la religión (45). Pero en el caso ante-

rior nos inducía a sospechar que la verdadera ciencia de la religión, es decir, la psicología empírica de la religión, es imposible a todos los efectos prácticos, porque el psicólogo debería estar familiarizado con la experiencia religiosa de los *homines religiosi* más profundos y, al mismo tiempo, ser capaz de mirar hacia abajo, desde arriba, esas experiencias. Sin embargo, cuando expone el argumento favorable a un estudio empírico, una descripción de las diversas morales, Nietzsche expone a la vez el argumento contrario a la posibilidad de una ética filosófica, una ciencia de la moral que enseñe la única moral verdadera. Al parecer, plantea más exigencias al estudioso de la religión que al estudioso de la moral. Quizá sea por esta razón que al capítulo 3 no lo titula «Historia natural de la religión»: Hume había escrito un ensayo justamente con ese título.

La ciencia de la moral de los filósofos aseguraba haber descubierto el fundamento de la moral ya sea en la naturaleza, ya sea en la razón. Al margen de todos sus demás defectos, esta pretendida ciencia se apoya en el supuesto gratuito de que la moral debe ser o puede ser natural (acorde con la naturaleza) o racional. Sin embargo, toda moral se basa en cierta tiranía contra la naturaleza así como contra la razón. Nietzsche dirige su crítica, en particular, contra los anarquistas, que se oponen a todo sometimiento a leyes arbitrarias: todo lo valioso, toda libertad, procede de una compulsión de larga duración ejercida por leyes arbitrarias y no razonables; esa compulsión es lo que ha educado al espíritu para la libertad. Contra la ruinosa permisividad del anarquismo, Nietzsche afirma que precisamente esa duradera obediencia a *nomoi* no naturales y no razonables es el «imperativo moral de la naturaleza». La *physis* exige *nomoi*, al mismo tiempo que mantiene la distinción —aún más, la oposición— entre *physis* y *nomos*. A lo largo de todo este aforismo (188), Nietzsche sólo habla de naturaleza entre comillas, salvo en un caso, su mención final; la naturaleza, y no sólo la naturaleza tal como la entienden los anarquistas, es ahora un problema para él, que no puede, sin embargo, prescindir de ella.

En cuanto a la moral racionalista, consiste primordialmente en la identificación de lo bueno con lo útil y lo placentero y, por consiguiente, en el cálculo de consecuencias: es utilitaria. Su clásico es el plebeyo Sócrates. Es un misterio

cómo el patricio Platón —«el más bello retoño de la antigüedad» (Prefacio), cuya fuerza y poder fueron los mayores que hasta entonces había tenido a su disposición un filósofo— pudo hacer suya la enseñanza socrática: el Sócrates platónico es una monstruosidad. Nietzsche intenta entonces superar a Platón, no sólo mediante la sustitución de la verdad de este por la propia, sino también en fuerza o poder. Entre otras cosas, «Platón es aburrido» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», 2), mientras que Nietzsche nunca lo es, sin duda. Tanto Sócrates como Platón no sólo seguían o se guiaban por la razón, sino también por el instinto; el instinto es más fundamental que la razón. Al tomar partido explícito por el instinto contra la razón, Nietzsche está tácitamente de acuerdo con Rousseau (cf. *Natural Right and History*, pág. 262, nota). El instinto es, por decir lo menos, afín a la naturaleza: a lo que uno puede expulsar con un horcón, pero que, sin embargo, siempre regresará (cf. aforismo 264; véase también el encabezamiento en bastardilla del aforismo 83, el primero de los cuatro así destacados del capítulo 4). Tenemos derecho a conjeturar que el instinto fundamental es la voluntad de poder, y no, digamos, el impulso de autoconservación (cf. aforismo 13). Lo que nos hemos aventurado a llamar religiosidad de Nietzsche es también un instinto (aforismo 53): «Lo religioso, es decir, el instinto formador de dioses» (*Voluntad de poder*, 1038). Como consecuencia de la irracionalidad del juicio moral, de la decisiva presencia de lo irracional en el juicio moral, no puede haber normas morales universalmente válidas: diferentes moralidades se adaptan, pertenecen a diferentes tipos de seres humanos.

Cuando Nietzsche vuelve a hablar de naturaleza, con el término una vez más entre comillas (aforismo 197), exige que se deje de considerar como mórbidos (como defectuosamente naturales) a los seres depredadores que son peligrosos, intemperantes, apasionados, «tropicales»: fue precisamente la naturaleza defectuosa de casi todos los moralistas —no la razón ni la naturaleza a secas—, es decir, su timidez, la que los indujo a concebir como mórbidos a los brutos y hombres peligrosos. Estos moralistas no generaron la moral derivada de la timidez: esa moral es la moral del rebaño humano, esto es, de la gran mayoría de los hombres. Lo más que podríamos decir es que los filósofos morales (y los teólogos)

tratan de proteger al individuo de los peligros con que lo amenazan no los demás hombres, sino sus propias pasiones.

Nietzsche habla del instinto de obediencia del rebaño, que ahora es casi universalmente innato y transmitido por herencia. No es necesario decir que ese instinto se adquirió en el origen, en los tiempos prehistóricos (cf. *La genealogía de la moral*, II). Si bien fue muy poderoso a lo largo de la historia, ha llegado a ser lisa y llanamente predominante en la Europa contemporánea, donde destruye por lo menos la buena conciencia de quienes mandan y son independientes, y afirma con éxito ser la única moral verdadera. Para decirlo más precisamente, en su sana forma anterior ya daba a entender que la única norma de bondad es la utilidad para el rebaño, es decir, para el bien común; la independencia, la superioridad y la desigualdad se estimaban en la medida en que se las consideraba subordinadas al bien común e indispensables para este, y no en sí mismas. El bien común se entendía como el bien de una sociedad o tribu específica; exigía, por lo tanto, hostilidad a los enemigos externos e internos de la tribu, y en particular a los criminales. Cuando la moral del rebaño llega a sus últimas consecuencias, como ocurre en la Europa contemporánea, se pone del lado de los propios criminales y teme infligir castigo; se conforma con volver inofensivos a los criminales: al abolir el único motivo restante de temor, la moral de la timidez alcanzaría su culminación y, de ese modo, se volvería superflua (cf. aforismo 73). La timidez y la abolición del temor se justifican por medio de la identificación de la bondad con la compasión indiscriminada.

Antes de la victoria del movimiento democrático al cual, a criterio de Nietzsche, también pertenecen los anarquistas y los socialistas, por lo menos se conocían otras morales superiores a la moral del rebaño. Nietzsche menciona con grandes elogios a Napoleón y, sobre todo, a Alcibíades y César. No podría haber mostrado su libertad respecto de la moral del rebaño de manera más reveladora que con la mención conjunta de César y Alcibíades. Cabría afirmar que César cumplió una gran función histórica para Roma y que se dedicó a ella —que fue, por así decirlo, un funcionario de la historia romana—, pero, en cuanto a Alcibíades, Atenas no fue más que el pedestal, intercambiable de ser necesario por Esparta o Persia, de su propia gloria o grandeza. A los hom-

bres de tal naturaleza, Nietzsche les opone hombres de naturaleza contraria (aforismos 199-200). En el resto del capítulo ya no habla de la naturaleza. En cambio, expresa la opinión de que el hombre debe contarse, literalmente, entre los brutos (aforismo 202). En desmedro de la moral de rebaño de la Europa contemporánea, apela a la moral superior de los líderes (*Führer*). Sin embargo, los líderes capaces de contrarrestar la degradación del hombre, que condujo a la autonomía del rebaño, no pueden ser simplemente hombres nacidos para gobernar, como Napoleón, Alcibíades o César. Deben ser filósofos, nuevos filósofos, un nuevo tipo de filósofos y comandantes, los filósofos del futuro. Los meros Césares, por grandes que sean, no bastarán, porque los nuevos filósofos deben enseñar al hombre que su futuro es su voluntad, depende de una voluntad humana, con el objeto de poner fin al horripilante dominio del sinsentido y el azar hasta aquí considerado como «historia»: la verdadera historia —a diferencia de la mera prehistoria, para usar una distinción marxista— requiere el sometimiento del azar, de la naturaleza (*La genealogía de la moral*, II, nota 2), por obra de hombres de la más elevada espiritualidad y la mayor razón. El sojuzgamiento de la naturaleza depende entonces, de manera decisiva, de hombres que posean una naturaleza determinada. La filosofía es la voluntad de poder más espiritual (aforismo 9): los filósofos del futuro deben poseer esa voluntad en un grado que los filósofos del pasado ni siquiera soñaron; deben poseerla en su forma absoluta. Sentimos la tentación de decir que los nuevos filósofos están o actúan en el grado más alto de acuerdo con la naturaleza. También están o actúan en el grado más alto de acuerdo con la razón, porque ponen fin al imperio de la sinrazón, y es evidente que lo alto —la alta espiritualidad independiente, la voluntad de ser único, la gran razón (aforismo 201)— es preferible a lo bajo. El desplazamiento de la autonomía del rebaño al imperio de los filósofos del futuro es afín a la transformación del culto a la nada en el Sí ilimitado a todo lo que era y es; esa transformación también sería, por tanto, evidentemente razonable.

Pero, ¿qué pasa entonces con la irracionalidad del juicio moral, esto es, de todo juicio moral (aforismo 191)? ¿Acaso deja de ser racional simplemente porque es necesario ser fuerte, sano y bien nacido para estar de acuerdo con él e in-

cluso para entenderlo? Sin embargo, ¿podemos decir que es racional el elogio nietzscheano de la crueldad, a diferencia del elogio platónico de la benignidad? ¿O bien ese elogio de la crueldad es sólo el correctivo indispensable y por ende razonable de la glorificación irracional de la compasión? (cf. *La genealogía de la moral*, Prefacio, 5, fin). Además, ¿la crítica que Nietzsche hace de Platón y de Sócrates no será una grave exageración, por no decir una caricatura? Baste con recordar la diferencia entre el *Protágoras* y el *Gorgias* para advertir que Sócrates no era un utilitario en el sentido de Nietzsche (cf. aforismo 190). Como dice este último en el mismo capítulo (202), Sócrates no creía saber qué son el bien y el mal. En otras palabras, «la virtud es conocimiento» es más un acertijo que una solución. El enigmático dicho de Sócrates se basa en la conciencia de que, a veces, «la cabeza de un científico está puesta en el cuerpo de un mono, una sutil comprensión excepcional en un alma vulgar» (aforismo 26); implica la conciencia de la complejidad de la relación entre *Wissen* y *Gewissen*, para usar una de las distinciones favoritas de Nietzsche que en esta forma es, por cierto, ajena a Sócrates. Ante consideraciones como estas, estamos obligados a replicar que, para Nietzsche, no puede existir una moral natural o racional porque niega que haya una naturaleza del hombre: la negación de cualquier diferencia cardinal entre hombre y bruto es una verdad, si bien una verdad letal; en consecuencia, no puede haber fines naturales para el hombre en cuanto hombre: todos los valores son creaciones humanas.

Si bien el giro de Nietzsche del rebaño autónomo a los nuevos filósofos está en perfecto acuerdo con su doctrina de la voluntad de poder, parece ser inconciliable con su doctrina del eterno retorno; en efecto, ¿cómo puede conciliarse la exigencia de algo absolutamente nuevo, este intransigente adiós a todo el pasado, a toda «historia», con el Sí ilimitado a todo lo que era y es? Hacia el final de este capítulo, Nietzsche proporciona un indicio respecto de la conexión entre la exigencia de filósofos totalmente nuevos y el eterno retorno: los filósofos del futuro, afirma, deben ser capaces de soportar el peso de la responsabilidad por el porvenir del hombre. Nietzsche había publicado originalmente su sugerencia acerca del eterno retorno bajo el encabezamiento «Das grösste Schwergewicht» (*La gaya ciencia*, aforismo 341).

A partir del anhelo de nuevos filósofos, Nietzsche se ve llevado naturalmente a abrir juicio acerca de los filósofos contemporáneos, un triste destino, que no son filósofos en un sentido serio y propiamente dicho, sino profesores de filosofía, obreros filosóficos o, como dieron en llamarse después de la muerte de Nietzsche, hombres que «hacen filosofía». En el mejor de los casos, es decir, sólo en contadas oportunidades, son eruditos o científicos, o sea, especialistas competentes y honestos que, en rigor, deberían ser subordinados o servidores de la filosofía. El capítulo dedicado a este tipo de hombres se titula «Wir Gelehrten»; es el único en cuyo título se usa la primera persona del pronombre personal: Nietzsche desea hacer hincapié en el hecho de que, aparte de ser un precursor de los filósofos del futuro, pertenece a los eruditos y no, por ejemplo, a los poetas o los *homines religiosi*. La emancipación de los eruditos o los científicos de la filosofía es, a su entender, sólo una parte del movimiento democrático, es decir, de la emancipación de lo bajo respecto de su subordinación a lo alto. Las cosas que hemos observado en el siglo XX con referencia a las ciencias del hombre confirman el diagnóstico de Nietzsche.

El carácter plebeyo del erudito o el científico contemporáneo se debe a que no tiene reverencia por sí mismo, y esto, a su vez, se debe a su carencia de yo, a su olvido de sí mismo, la consecuencia o causa necesaria de su objetividad; por consiguiente, ya no es «naturaleza» o «natural»: sólo puede ser «genuino» o «auténtico». Originalmente, podría decirse con cierta exageración, lo «natural» y lo «genuino» eran lo mismo (cf. Platón, *Leyes*, 642*c*8-*d*1, 777*d*5-6; Rousseau, *El contrato social*, I.9, fin, y II.7, tercer párrafo); Nietzsche prepara de manera decisiva el reemplazo de lo natural por lo auténtico. El hecho de que lo hace y por qué lo hace quizá quede claro sobre la base de la siguiente consideración. Se interesa en forma más inmediata en los eruditos e historiadores clásicos que en los científicos naturales (cf. aforismo 209). El estudio histórico se había acercado más a la filosofía y, por lo tanto, implicaba para ella un mayor peligro que la ciencia natural. Esto, a su vez, era una consecuencia de lo que podríamos llamar la historización de la filosofía, la presunta comprensión de que la verdad es función del tiempo (época histórica) o de que cada filosofía pertenece a un tiempo y un lugar (país) determinados. La historia toma el lugar de la

naturaleza como consecuencia de que lo natural —por ejemplo, las dotes naturales que permiten a un hombre convertirse en filósofo— ya no se entiende como dado, sino como la adquisición de generaciones anteriores (aforismo 213; cf. *Aurora*, aforismo 540). El historicismo es hijo de la tendencia característicamente moderna a entender todo en términos de su génesis, de su producción humana: la naturaleza sólo proporciona los materiales casi sin valor en cuanto a sí mismos (Locke, *Dos tratados de gobierno*, II, sección 43).

El filósofo, a diferencia del erudito o del científico, es el hombre complementario en el cual no sólo se justifica el hombre, sino también el resto de la existencia (cf. aforismo 207): es el punto culminante, que no permite y aún menos exige ser superado. Estrictamente hablando, sin embargo, esta caracterización sólo es válida para los filósofos del futuro, comparados con los cuales hombres de la categoría de Kant y Hegel no son más que obreros filosóficos, porque el filósofo en sentido preciso crea valores. Nietzsche se pregunta si alguna vez hubo filósofos de este tipo (aforismo 211, fin). Al parecer, contesta por la afirmativa con lo que dice al comienzo del capítulo 6 sobre Heráclito, Platón y Empédocles. Ahora bien, ¿sigue siendo cierto que también debemos superar a los griegos? (*La gaya ciencia*, aforismos 125 y 340). En cuanto filósofo, el filósofo pertenece al futuro y, por lo tanto, en todos los tiempos estuvo en contradicción con su Hoy; los filósofos fueron siempre la mala conciencia de su tiempo. Pertenecieron, entonces, a su época, no desde luego —como pensaba Hegel— por ser hijos de ella (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, «Einleitung», edición de Hoffmeister, pág. 149), sino por ser sus hijos adoptivos (*Schopenhauer als Erzieher*, 3). Como pertenecientes a su tiempo y a su lugar o país, si bien sólo como hijos adoptivos, los precursores de los filósofos del futuro no sólo se ocupan de la excelencia del hombre en general, sino también de la preservación de Europa, que está amenazada por Rusia y, en consecuencia, debe convertirse en una Europa unida (aforismo 208): los filósofos del futuro deben convertirse en los gobernantes espirituales invisibles de una Europa unida, sin llegar a ser nunca sus sirvientes.

En el capítulo 7, Nietzsche pasa a «nuestras virtudes». Sin embargo, el «nosotros» cuyas virtudes analiza allí no es «nosotros los eruditos», sino «nosotros los europeos del tiem-

po posterior a mañana, los primeros frutos del siglo XX» (aforismo 214), «nosotros los espíritus libres» (aforismo 227), es decir, los precursores de los filósofos del futuro. El análisis de las virtudes y los vicios de los eruditos debe complementarse con un análisis de las virtudes y los vicios de los espíritus libres. Las virtudes de estos se habían expuesto en el capítulo 2, pero sus vicios, que son inseparables de sus virtudes, también deben quedar al descubierto. «Nuestra» moral se caracteriza por una ambigüedad fundamental; está inspirada por el cristianismo y el anticristianismo. Podría decirse que «nuestra» moral constituye una superación de la moral de las generaciones precedentes, pero este cambio no es motivo de orgullo; ese orgullo sería incompatible con «nuestra» mayor delicadeza en asuntos morales. Nietzsche está dispuesto a conceder que una elevada espiritualidad (intelectualidad) es el producto último de cualidades morales, la síntesis de todos aquellos estados que atribuimos a hombres que son «sólo morales», y que consiste en la espiritualización de la justicia y de ese tipo de severidad sabedora de que tiene la misión de mantener en el mundo el orden de las jerarquías, incluso entre las cosas, y no sólo entre los hombres. Por ser el hombre complementario en el cual el resto de la existencia se justifica (aforismo 277), al estar de pie en la cima —aún más, al ser la cima—, el filósofo tiene una responsabilidad cósmica. Pero «nuestras virtudes» no son las virtudes del filósofo del futuro. La concesión que Nietzsche hace a los hombres que son «sólo morales» no le impide tratar de triviales —por no decir despreciar— las enseñanzas morales imperantes (el altruismo, la identificación de la bondad con la compasión, el utilitarismo), al igual que su crítica por parte de los moralistas; la moral superior que emana de esa crítica o que es su presupuesto no pertenece a «nuestras virtudes». Las morales imperantes ignoran el carácter problemático de la moral como tal, y ello se debe a su insuficiente conciencia de la variedad de morales (cf. aforismo 186), a la carencia de sentido histórico de esos moralistas. El sentido histórico es «nuestra» virtud y hasta «nuestra gran virtud». Es un fenómeno novedoso, no anterior al siglo XIX. Es un fenómeno ambiguo. Su raíz es una falta de autosuficiencia de la Europa plebeya, o expresa la autocrítica de la modernidad, su anhelo de algo diferente, de algo pasado o ajeno. Como consecuencia, «la mesura nos

es extraña; estamos encandilados por lo infinito y lo desmedido»; por lo tanto, somos medio bárbaros. Parecería que este defecto, el reverso de nuestra gran virtud, apunta a una manera de pensar y vivir que trasciende el historicismo, a una cima más alta que todas las anteriores. El examen del sentido histórico (aforismos 223-224) está rodeado por un análisis de la compasión (aforismos 222 y 225): el sentido histórico media, en cierto modo, entre la moral plebeya, que alardea de su compasión por aquellos que han sido olvidados por la naturaleza (aforismo 219) y tiende a la abolición de todo sufrimiento, y la moral opuesta, que está unida a la conciencia de las grandes cosas que el hombre debe al sufrimiento (aforismo 225). El aforismo siguiente (226) es el único del capítulo que lleva un encabezamiento en bastardilla («Nosotros los inmoralistas»): nosotros los inmoralistas somos «hombres de deber»; «nuestro» inmoralismo es nuestra virtud. «Nuestra virtud, la única que nos queda», es la probidad, la probidad intelectual; es, podríamos decir, el lado positivo o el reverso de nuestro inmoralismo. La probidad incluye y completa «nuestra gran virtud del sentido histórico». Sin embargo, la probidad es más un fin que un comienzo, apunta al pasado más que al futuro; no es la virtud característica de los filósofos del futuro: debe ser apoyada, modificada, fortificada por «nuestra más delicada, más disimulada, más espiritual voluntad de poder», que está dirigida hacia el futuro. No debe permitirse, desde luego, que nuestra probidad se convierta en fundamento u objeto de nuestro orgullo, porque esto nos haría retroceder al moralismo (y al teísmo).

Para una mejor comprensión de «nuestra virtud», resulta útil compararla con el antagonista más poderoso, la moral predicada por los utilitaristas ingleses, que acepta sin duda el egoísmo como base, pero argumenta que el egoísmo correctamente entendido lleva a la defensa del bienestar general. Ese utilitarismo es repulsivo, aburrido e ingenuo. Si bien reconoce el carácter fundamental del egoísmo, no comprende que este es voluntad de poder y, en consecuencia, incluye la crueldad que, como crueldad dirigida hacia uno mismo, es eficaz en la probidad intelectual, en la «conciencia intelectual».

El reconocimiento de la importancia crucial de la crueldad es indispensable si ha de verse una vez más «el terrible

texto básico *homo natura*», «ese eterno texto básico», y si el hombre ha de ser «retraducido en naturaleza». Esa retraducción es en su totalidad una tarea para el futuro: «nunca hubo todavía una humanidad natural» (*Voluntad de poder*, 120). El hombre tiene que ser «naturalizado» (*vernatürlicht*) junto «con la naturaleza pura, descubierta y redimida de nuevo» (*La gaya ciencia*, aforismo 109), porque el hombre es la bestia todavía no fijada, todavía no establecida (aforismo 62): se naturaliza al adquirir su carácter definitivo, fijado, pues la naturaleza de un hombre es su fin, su estado completo, su cima (Aristóteles, *Política*, 1252*b*32-34). «Yo también hablo de "retorno a la naturaleza", aunque propiamente no es un retroceso sino un ascenso, hacia las altas, libres, aun terribles naturaleza y naturalidad» (*Crepúsculo de los ídolos*, «Escaramuzas de un hombre inoportuno», 48). El hombre alcanza su cima por medio del y en el filósofo del futuro como el verdadero hombre complementario, en quien se justifica no sólo el hombre, sino también el resto de la existencia (aforismo 207). Él es el primer hombre que crea valores conscientemente, sobre la base de la comprensión de la voluntad de poder como fenómeno fundamental. Su acción constituye la forma más elevada de la voluntad de poder más espiritual y, con ello, la forma más elevada de esa misma voluntad de poder. Mediante esta acción, pone término al imperio del sinsentido y el azar (aforismo 203). Como acto de la forma más elevada de la voluntad humana de poder, la *Vernatürlichung* del hombre es, al mismo tiempo, el punto culminante de la antropomorfización de lo no humano (cf. *Voluntad de poder*, 614), porque la voluntad de poder más espiritual consiste en prescribirle a la naturaleza qué o cómo debe ser (aforismo 9). De este modo, Nietzsche suprime la diferencia entre el mundo de la apariencia o la ficción (las interpretaciones) y el mundo verdadero (el texto). (Cf. Marx, «Nationalökonomie und Philosophie», *Die Frühschriften*, edición de Landshut, págs. 235, 237 y 273.)

Sin embargo, la historia del hombre hasta entonces, es decir, el imperio del sinsentido y el azar, es la condición necesaria para el sojuzgamiento del sinsentido y el azar. Esto es, la *Vernatürlichung* del hombre presupone y lleva a su conclusión todo el proceso histórico, una consumación que no es en modo alguno necesaria, pero requiere un acto creativo nuevo y libre. Aun así, puede decirse que de este modo

la historia se integra a la naturaleza. Sea como fuere, el hombre no puede decir Sí a los filósofos del futuro sin decir Sí al pasado. Sin embargo, hay una gran diferencia entre este Sí y el Sí ilimitado a todo lo que era y es, es decir, la afirmación del eterno retorno.

En lugar de explicar por qué motivo es necesario afirmar el eterno retorno, Nietzsche señala que el supremo logro, como todos los logros elevados anteriores, no es, en definitiva, obra de la razón, sino de la naturaleza; en última instancia, todo pensamiento depende de algo imposible de enseñar «en el fondo», de una estupidez fundamental: parece que la naturaleza del individuo, la naturaleza individual, ideas no evidentes y universalmente válidas, son el fundamento de toda comprensión o conocimiento valioso (aforismo 231; cf. aforismo 8). Hay un orden jerárquico de las naturalezas; en la cumbre de la jerarquía está el hombre complementario. Su supremacía se demuestra en el hecho de que resuelve el problema más elevado, el más difícil. Como lo hemos observado, para Nietzsche, la naturaleza se ha convertido en un problema, pese a lo cual no puede prescindir de ella. Podemos decir que la naturaleza se ha convertido en un problema debido a que el hombre está conquistándola y no hay límites definidos para esa conquista. Como consecuencia, la gente ha llegado a pensar en abolir el sufrimiento y la desigualdad. Sin embargo, el sufrimiento y la desigualdad son los prerrequisitos de la grandeza humana (aforismos 239 y 257). Hasta ahora, uno y otra se daban por descontados, como elementos «dados», impuestos al hombre. En adelante, será preciso quererlos. Esto es, el horripilante imperio del sinsentido y el azar, la naturaleza, el hecho de que casi todos los hombres sean fragmentos, inválidos y espeluznantes accidentes, de que la totalidad del presente y el pasado sea en sí misma un fragmento, un enigma, un espantoso accidente, a menos que se lo quiera como un puente al futuro (cf. *Así habló Zaratustra*, «De la redención»). Mientras allanamos el camino para el hombre complementario, debemos dar, al mismo tiempo, un Sí ilimitado a los fragmentos y los inválidos. La naturaleza, la eternidad de la naturaleza, debe su ser a una postulación, a un acto de la voluntad de poder por parte de la naturaleza más elevada.

Al final del capítulo 7, Nietzsche analiza al «hombre y la mujer» (cf. aforismo 237). La transición en apariencia des-

mañada a esa temática —una transición en la que él cuestiona la verdad de lo que está a punto de decir, al afirmar que expresa simplemente su «profunda estupidez fundamental»— no se limita a ser una adulación, un gesto de cortesía a los amigos de la emancipación de la mujer. Indica que está a punto de continuar con el tema de la naturaleza, es decir, la jerarquía natural, con plena conciencia del problema de la naturaleza.

Los filósofos del futuro pueden pertenecer a una Europa unida, pero Europa es todavía *l'Europe des nations et des patries*. Alemania, más que cualquier otra parte de la Europa no rusa, tiene más perspectivas de futuro que, digamos, Francia o Inglaterra (aforismos 240, 251, 255; cf. Heine, edición de Elster, vol. 4, pág. 510). Podríamos comprobar que Nietzsche, en este capítulo sobre pueblos y patrias, hace más hincapié en los defectos de la Alemania contemporánea que en sus virtudes: no es tan difícil liberar al corazón de una patria victoriosa como al de una patria derrotada (aforismo 41). El blanco de su crítica no es aquí la filosofía alemana, sino la música alemana, o sea, Richard Wagner. Para decirlo más precisamente, la nobleza europea se revela como obra e invención de Francia, mientras que la vulgaridad europea, la plebeyez de las ideas modernas, es obra e invención de Inglaterra (aforismo 253).

Nietzsche prepara de esta manera el último capítulo, que tituló «Was ist vornehm?». *Vornehm* difiere de «noble» por cuanto es inseparable de extracción, origen, nacimiento (*Aurora*, aforismo 199; Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre* [*Sämtliche Werke*, Tempel-Klassiker, vol. 2, págs. 87-8] y *Dichtung und Wahrheit*, *ibid.*, vol. 2, págs. 44-5). Por ser el último capítulo del preludio a una filosofía del futuro, muestra la (una) filosofía del futuro tal como se refleja en el medio de la conducta, de la vida; así reflejada, la filosofía del futuro se revela como la filosofía del futuro. Las virtudes del filósofo del futuro son diferentes de las virtudes platónicas: Nietzsche reemplaza la templanza y la justicia por la compasión y la soledad (aforismo 284). Este es un ejemplo entre muchos de lo que entiende por caracterizar a la naturaleza por su *Vornehmheit* (aforismo 188). *Die vornehme Natur ersetzt die göttliche Natur.*

9. Notas sobre el *Libro del conocimiento*, de Maimónides*

Si bien es cierto que la *Guía de perplejos* no es un libro filosófico sino un libro judío, no es un libro judío, sin duda, a la manera como lo es la *Mishneh Torah* [«Repetición de la Ley»]. Maimónides ha dejado en claro la diferencia entre esos dos tipos de libros judíos al decir que la *Guía* se dedica a la ciencia de la Ley en el verdadero sentido: la *Mishneh Torah*, así como el *Comentario sobre la Mishna*, pertenecen a la ciencia de la Ley en el sentido corriente, es decir, al *fiqh* o *talmud.* La diferencia más obvia entre estos dos tipos de libros judíos corresponde a la diferencia más evidente entre los dos tipos de ciencia de la Ley: los fundamentos de la Ley son tratados en la *Mishneh Torah* con mucha mayor brevedad que en la *Guía*, aunque se alude a ellos de un modo que se aproxima a una exposición clara. Por consiguiente, Maimónides analiza en la *Guía*, de la manera más completa posible, la cuestión fundamental en discusión entre los partidarios de la Ley y los filósofos —la referida a si el mundo es eterno o tiene un comienzo en el tiempo—, mientras que en sus libros *fiqh* establece la existencia de Dios sobre la base de la concepción, que rechaza en la *Guía*, de que el mundo es eterno.[1] Esto parecería significar que, en un aspecto importante, los libros *fiqh* de Maimónides son más «filosóficos» que la *Guía.*

Dentro de la *Mishneh Torah*, la filosofía parece estar presente con más vigor en el primero de sus libros, el Libro del Conocimiento, que es el único en el cual el término indicativo del tema va acompañado del artículo. Más precisamente,

* «Notes on Maimonide's *Book of Knowledge*», reproducido de E. E. Urbach, R. J. Zwi Werblowsky y C. Wirszubski, eds., *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén: Magnes Press, Hebrew University, 1967.

[1] Maimónides, *Guide of the Perplexed*, I, Introducción (6*a* Munk) y 71 (97*a*).

es el único libro de la *Mishneh Torah* en que el sustantivo que indica el tema va acompañado del artículo tanto en la introducción a toda la obra como en el encabezamiento del libro. En efecto, en el caso del Libro de los Sacrificios, el sustantivo indicador del tema va acompañado del artículo en el encabezamiento del libro, pero no en la introducción.[2] Sobre la base de la *Guía*, esta aparente irregularidad puede entenderse con facilidad como un indicio: el Libro del Conocimiento se ocupa en primer lugar y sobre todo de los fundamentos de la Torá; la primera intención de toda la Torá es la eliminación de la idolatría, o el fundamento de nuestra Torá en su conjunto y el eje alrededor del cual gira consiste en la eliminación de las opiniones que sirven de apoyo a la idolatría, y el instrumento primario para desarraigar la idolatría es la legislación mosaica relativa a los sacrificios.[3] Sobre la sola base de la *Mishneh Torah*, difícilmente podría decirse que ese indicio se aproxima a una exposición clara.

Maimónides fácilmente podría haber denominado *Sefer Madda'* al primer libro de la *Mishneh Torah*. En el capítulo 70 de la *Guía* se refiere a lo que ha dicho sobre la equivocidad de «alma» y «espíritu» al final del *Sefer Madda'*. Por un momento podríamos pensar que se refiere así a *T'shuvah*, VIII, 3, pero, al margen de que ese pasaje no podría considerarse con propiedad como el final del Libro del Conocimiento, Maimónides no habla allí de «espíritu» ni de las dificultades que rodean al significado del término «alma». En la *Guía*, I, 70, se refiere a *Yesode Ha-Torah*, IV, 8. Mediante esta referencia, sugiere que hay una diferencia entre el *Sefer Ha-Madda'* y el *Sefer Madda'*: este último sólo consiste en la *Yesode Ha-Torah*, I-IV. A través de este indicio subraya la obvia y radical diferencia entre esos cuatro capítulos y el resto del Libro del Conocimiento, por no hablar de los otros trece libros de la *Mishneh Torah*. Podríamos decir que esos cuatro capítulos son el Libro del Conocimiento por excelencia, porque están dedicados al Relato del Carro y al Relato del Comienzo, que son idénticos, según la *Guía*, a la ciencia divina y la ciencia natural, respectivamente.[4]

[2] Cf., además, *Mishneh Torah*, I, edición de M. Hyamson, 28*a*22 con 19*a*3.

[3] Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, III, 29 y 32; cf. *Mishneh Torah*, 18*a*3-4, y *'Abodah Zarah*, II, 4.

[4] Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, I, Introducción (3*b*).

Los cuatro capítulos señalados, y sólo ellos, se dedican al Relato del Carro y al Relato del Comienzo. Estos dos relatos y en especial el primero son una gran cosa, mientras que los debates haláquicos son una cosa pequeña (*Yesode Ha-Torah*, IV, 13). Sin embargo, la Halakhah propiamente dicha no es el único tema excluido de los dos relatos. También se excluyen del Relato del Carro y del Relato del Comienzo los siguientes temas, abordados en el Libro del Conocimiento luego de la *Yesode Ha-Torah*, IV: los nombres de Dios (VI, 2), la profecía (VII-X), el carácter inmutable y absoluto de la Torá de Moisés (XI, 1), la ética (*De'ot*), el libre albedrío del hombre (*T'shuvah*, V), la providencia particular (*ibid.*, IX, 1-8), la vida futura (*ibid.*, VIII) y la edad mesiánica (*ibid.*, IX, 9-10).

En la *Mishneh Torah*, el Relato del Carro precede al Relato del Comienzo. Tal orden está de acuerdo con el orden de jerarquía de los dos relatos, pero no con el hecho de que el Relato del Comienzo (la ciencia natural) proporciona las premisas de las cuales parte el Relato del Carro (la ciencia divina).[5] ¿Cuál es, entonces, el fundamento del Relato del Carro en la *Mishneh Torah*? Advertimos una dificultad emparentada. Según Maimónides, ese relato es la doctrina de Dios y los ángeles, mientras que el Relato del Comienzo es la doctrina de las criaturas inferiores a los ángeles. Por lo tanto, su distinción entre los dos relatos desdibuja la diferencia fundamental entre el Creador y las criaturas. Maimónides supera en cierta medida la segunda dificultad mediante la división de los cinco mandamientos, que explica en los primeros cuatro capítulos: consagra el primer capítulo (dedicado a la doctrina de Dios) a la explicación de los tres primeros mandamientos, y los tres capítulos siguientes (los consagrados a la doctrina de las criaturas), a la explicación de los dos restantes. Esto implica que, en el Libro del Conocimiento, son los mandamientos más importantes, y no la ciencia natural, los que proporcionan el fundamento de la doctrina de Dios. Por ejemplo, el primer mandamiento —el que impone reconocer la existencia de Dios— toma el lugar de la prueba de Su existencia.

Esto debe tomarse con reservas. Maimónides inicia la parte principal del Libro del Conocimiento con la afirma-

[5] Maimónides, *Guide. . .*, *op. cit.*, I, Introducción (5*a*) y 71 (98*a*).

ción de que el conocimiento de la existencia de Dios es el fundamento de los fundamentos y el pilar de las ciencias: no lo llama el pilar o un pilar de la Ley, mientras que sí da ese nombre al conocimiento de Dios que inspira a los seres humanos con la profecía (*Yesode Ha-Torah*, VII, comienzo). En consecuencia, apunta a la demostración de la existencia de Dios que parte de la sempiterna revolución de la esfera, que no tiene comienzo ni fin; también se refiere algunas veces a lo que es «imposible». (Cf., además, *Yesode Ha-Torah*, I, 11, comienzo.) Por otra parte, de acuerdo con Maimónides, el conocimiento de la existencia de Dios es impuesto por las palabras «Yo soy el Señor, tu Dios»; este mandamiento va inmediatamente seguido por el que prohíbe pensar o imaginar que «hay otro Dios además de este». No resulta tan claro como cabría esperar si las palabras que aparecen a continuación —a saber, «esta es la gran raíz de la cual todo depende»— se refieren a los dos mandamientos o sólo a la prohibición (cf. *'Abodah Zarah*, II, 4), ni si el primer mandamiento nos obliga a reconocer la absoluta unicidad e incomparabilidad de Dios, más que Su existencia. De todos modos, el primer capítulo de la *Mishneh Torah*, su capítulo teológico por excelencia, deja sentado que Dios existe, es uno y es incorpóreo. La incorporeidad de Dios no se presenta como el tema de un mandamiento; el hecho de que Dios es incorpóreo se infiere en parte de Su ser uno y en parte de pasajes bíblicos.[6]

En el primer capítulo, Maimónides ha evitado el término «crear» (*bara'*) y sus derivados. Empieza a usarlo cuando le toca hablar de las criaturas. El tratamiento de las criaturas como tales (*Yesode Ha-Torah*, II-IV) cumple el objetivo de explicar los mandamientos de amar a Dios y temerlo. La doctrina de las criaturas es indiscutiblemente propia de Maimónides,[7] al menos en la medida en que no se remonta a fuentes judías. El conocimiento de las criaturas es el camino hacia el amor de Dios y el temor a Él, porque nos hace comprender la sabiduría del Señor; no se dice que se requiera para conocer la existencia de Dios o Su unidad e incorporeidad. En el inicio, Maimónides enumera las tres clases de criaturas (los seres terrenales, los cuerpos celestiales y los

[6] Cf. *ibid.*, III, 28, comienzo.
[7] Cf. el «yo» en *Yesode Ha-Torah*, II, 2.

ángeles) en orden ascendente (*Yesode Ha-Torah*, II, 3), pero los analiza en orden descendente. Este cambio no implica diferencia, al menos en cuanto a que, en ambos casos, los cuerpos celestiales ocupan el lugar central. En su análisis de los cuerpos celestiales, Maimónides no habla de «crear» ni cita la Biblia; se refiere, sin embargo, a los Sabios de Grecia (III, 6). No es de extrañar que no hable del conocimiento de Dios y, en particular, de su omnisciencia en el capítulo teológico propiamente dicho, sino cuando se refiere a las criaturas, porque el problema concierne precisamente a Su conocimiento de estas. Su conocimiento de todas Sus criaturas está implícito en Su autoconocimiento (II, 9-10). En consecuencia, los ángeles conocen a Dios mucho menos adecuadamente de lo que Él se conoce a sí mismo, y los cuerpos celestiales lo conocen de manera aún menos adecuada que los ángeles (II, 8; III, 10). Aquí, Maimónides no dice si los ángeles y los cuerpos celestiales conocen a los seres inferiores a ellos. Esto no está en contradicción con el hecho de que los ángeles de categoría inferior «hablen con los profetas y se les aparezcan en visión profética», porque Maimónides habla aquí «de acuerdo con el lenguaje de los seres humanos»; baste con decir que, en efecto, sólo un ángel pertenece a la categoría más baja (cf. II, 7, con IV, 6).

El Relato del Comienzo es más accesible para los hombres en general que el Relato del Carro. La parte más accesible del primero es la que trata de las criaturas sublunares.[8] Cuando analiza las características de los cuatro elementos, Maimónides habla primero del «modo» de cada uno de ellos, luego de su «costumbre» y, sólo después de esta preparación, de su «naturaleza» (IV, 2). Así, nos hace ver que «naturaleza», una noción que se remonta a los Sabios de Grecia, no puede usarse en el contexto sin cierta preparación.[9] Maimónides llama «espíritu» al aire; esto le permite esclarecer la relación entre el espíritu y el agua tal como se expone en *Génesis*, 1:2, y entre el espíritu y el polvo tal como se plantea en *Eclesiastés*, 12:7.[10]

[8] *Ibid.*, IV, 11; III, fin; cf. Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, II, 24 (54*a*), y III, 23 (50*b*).

[9] Cf. L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953, págs. 81-3.

[10] *Yesode Ha-Torah*, IV, 2 y 9; cf. la mención de *awir* en III, 3 (*Mishneh Torah*, 37*a*9); cf. Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, I, 40, y II, 30 (68*a*).

El conocimiento de las criaturas lleva al amor de Dios y al temor a Él, porque conduce al conocimiento de Su infinita sabiduría y, con ello, a la sed y el anhelo de conocimiento del Gran Nombre. Sin embargo, cuando el hombre considera Sus maravillosas y grandes criaturas, retrocede temeroso y comprende su pequeñez y su bajeza, así como la pobreza de su conocimiento comparado con el de Dios. Aunque el conocimiento de las criaturas debe conducir tanto al amor como al temor de Dios, Maimónides introduce su relato de los ángeles como el camino hacia el amor de Dios (II, 2). Al final de su descripción de las criaturas que no son ángeles, esto es, de los seres corporales, dice que el amor del hombre a Dios se incrementa a través del conocimiento de todas las criaturas; y al compararse con cualquiera de los cuerpos grandes y santos (o sea, los cuerpos celestiales) y, aún más, con cualquiera de las formas inmateriales puras (es decir, los ángeles), el hombre llega a un estado de temor y toma conciencia de su total bajeza (IV, 12). Esto parece implicar que el amor de Dios, a diferencia del temor a Él, no depende del todo del conocimiento de las criaturas. La idea coincide con la bien conocida enseñanza de la *Guía*[11] sólo en la medida en que ambas enseñanzas atribuyen mayor jerarquía al amor de Dios que al temor a Él.

El tema más elevado de los primeros cuatro capítulos es Dios y Sus atributos. De los atributos de Dios se pasa con facilidad a Sus nombres,[12] que son en cierto sentido el tema de los dos capítulos siguientes, es decir, de los capítulos centrales de la *Yesode Ha-Torah*. El tratamiento que Maimónides da a los nombres o, mejor, al nombre de Dios tiene la finalidad de explicar los tres mandamientos sobre santificar Su nombre, no profanarlo y no destruir cosas que lleven Su nombre. El comienzo de esos dos capítulos deja en claro que esos tres mandamientos, en contraposición con el estudio de los Relatos del Carro y del Comienzo (II, 12; IV, 11), son obligatorios para todo judío. El análisis de los mandamientos relativos a la santificación y a la profanación del Nombre incluye el examen de la cuestión de las prohibiciones que no deben transgredirse en ninguna circunstancia o son, en el

[11] Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, III, 52. Cf. III, 27-28 y 51 (125*a*). Cf. sobre todo la explicación de los mandamientos de amar a Dios y temerlo en el *Sefer Ha-Misvot*.

[12] Cf. Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, I, 61 y sigs., con I, 50-60.

más estricto sentido, universalmente válidas;[13] las más rigurosas de esas prohibiciones son las planteadas contra la idolatría, la falta de castidad (incesto) y el asesinato. En el capítulo 7, Maimónides regresa a «los fundamentos» cuando trata el tema de la profecía, al cual dedica los cuatro últimos capítulos de la *Yesode Ha-Torah.* Si bien la profecía pertenece a «los fundamentos de la Ley», no pertenece, como lo indica el lugar donde se la analiza, a los Relatos del Carro y del Comienzo. Maimónides sí habla de la profecía al tratar el Relato del Carro, pero sólo con el objeto de rechazar las concepciones de Dios y los ángeles que se basan en la ignorancia del carácter de los pronunciamientos proféticos. El único mandamiento positivo respecto de la profecía inicia la enumeración que Maimónides hace de los mandamientos positivos que rigen la conducta del hombre con el hombre, a diferencia de su conducta con Dios; lo sigue de inmediato el mandamiento de designar a un rey.[14] Sentimos la tentación de decir que la profecía no es un tema de sabiduría teórica, sino de sabiduría práctica. En cuanto al único mandamiento negativo respecto de la profecía —la prohibición de las pruebas excesivas aplicadas a los aspirantes a profetas—, es idéntico a la prohibición de poner a prueba o desafiar a Dios.[15]

Debe presumirse que el plan de la *Mishneh Torah* y todas sus partes es lo más racional posible. Esto no significa que siempre sea evidente. Parecería quedar suficientemente demostrado que así sucede por el mero hecho de que Maimónides podía dividir todos los mandamientos en catorce clases de manera tan diferente en la *Mishneh Torah* y en la *Guía* (III, 35). El plan del primer capítulo dedicado a la profecía (VII) es muy lúcido. Maimónides afirma, en primer lugar, que si un hombre cumple todos los requisitos para convertirse en profeta, el Espíritu Santo se posa en él de inmediato (1). Como sabemos por la *Guía* (II, 32), esta es la concepción de los filósofos, que difiere del punto de vista de la Torá, según el cual Dios puede impedir milagrosamente la profecía de un hombre dotado a la perfección para convertirse en profeta. A continuación, Maimónides expone las características de todos los profetas (2-4); aquí habla enfática-

[13] Cf. *Melakhim*, X, 2.
[14] Nº 172-173.
[15] Mandamiento negativo nº 64.

mente de «todos» los profetas. Luego matiza su primera expresión: aunque un hombre esté preparado en forma adecuada para la profecía, no necesariamente se convertirá en profeta (5). Mientras que en la primera formulación había expresado o casi expresado la concepción filosófica, en la reiteración expone la concepción de la Torá. En el primer enunciado había hablado del «Espíritu Santo», que usaba como sinónimo del «espíritu»,[16] mientras que en la reiteración habla de la *Shekhinah*. Podemos comparar este cambio con la evitación de «creación» en el capítulo 1 y su empleo en lo que sigue. Puede decirse que la ley que rige la *Mishneh Torah* en su conjunto es empezar con la filosofía (aunque no *eo nomine*) y pasar casi de inmediato a la Torá. Luego, Maimónides matiza su segundo enunciado: todo lo dicho acerca de la naturaleza o, más bien, el modo de la profecía es cierto de todos los profetas, con excepción de Moisés. Los dos enunciados secundarios o condicionantes tienen el mismo carácter: ambos introducen o hacen explícito lo milagroso o sobrenatural. El conocimiento de Moisés es más radicalmente sobrenatural que el de los demás profetas, porque es más angélico que humano (6). Por último, Maimónides deja en claro que signos y prodigios son necesarios pero no suficientes para dar crédito a un profeta; los signos y los prodigios, junto con la posesión de sabiduría y santidad del pretendiente, no dan seguridad de que sea un profeta, aunque establecen una presunción legal vinculante en su favor. De acuerdo con ello, cuando examina la profecía, Maimónides habla con cierta frecuencia de «creer», es decir, de creer en un profeta, mientras que no se había referido en absoluto a ello al analizar los Relatos del Carro y del Comienzo.[17] La dificultad planteada por la presunción legal vinculante y la verdad indudable se resuelve en el capítulo siguiente, en el cual Maimónides muestra —sobre la base de la premisa establecida en el capítulo 7, de que la profecía de Moisés es absolutamente superior a la de los demás profetas— que Israel creía en Moisés porque eran testigos presenciales y auditivos de la revelación del Sinaí.[18] Por lo tanto, la autoridad de los demás profetas deriva de la autoridad de la Torá.

[16] Cf. su uso o interpretación del *Génesis*, 1:2, en Maimónides, *Guide...*, *op. cit.*, IV, 2.

[17] Cf. Albo, *Roots*, I, 14 (128, 4-5 Husik).

[18] Cf. el exhaustivo análisis de este tema en *ibid*.

Como lo indica suficientemente el título *Hilkhot Yesode Ha-Torah*, la *Mishneh Torah* se mantiene o cae por obra de la distinción entre lo que es fundamento o raíz y lo que no lo es. Sin embargo, el hecho de que todos los mandamientos de la Torá tengan idéntico origen divino y pretendan ser válidos para siempre priva a esa distinción de gran parte de su importancia.[19] En consecuencia, no deberíamos esperar que la distinción fundamental hecha por Maimónides sea enteramente lúcida. Los fundamentos de la Torá, en sentido estricto, consisten en: 1) lo que debemos saber respecto de Dios, Sus atributos y Sus nombres, y 2) lo que debemos saber o creer respecto del «carácter absoluto» de la Torá de Moisés. Ya hemos visto que la primera parte de esos fundamentos se compone de elementos heterogéneos. Los primeros cuatro capítulos de la *Yesode Ha-Torah* (y quizá de la manera más obvia, el párrafo consagrado a las criaturas corporales), en contraste con los últimos seis, introducen la filosofía en el sanctasanctórum, por decirlo así, mediante su redescubrimiento en él. Como la filosofía requiere la mayor conciencia posible de lo que se está haciendo, Maimónides no puede llevar a cabo ese cambio fundamental sin advertir que se trata de un cambio fundamental, es decir, sin una crítica consciente, aunque no necesariamente explícita, de la forma en que solía entenderse la Torá. Las dos partes de la *Yesode Ha-Torah* se vinculan entre sí por el hecho de que el Dios cuyo conocimiento se ordena es «este Dios», el Dios de Israel.[20] En consecuencia, la primera sección de la *Mishneh Torah* enseña que sólo «este Dios» debe ser reconocido, amado y temido, y que sólo Su Torá es verdadera.

Sobre la base de lo que Maimónides dice en la *Guía* (III, 38) acerca de los *De'ot*, nos inclinamos a sugerir que, con una obvia salvedad, los *De'ot* se dedican a los deberes fundamentales del hombre para con sus semejantes, así como la *Yesode Ha-Torah* trata de los deberes fundamentales del hombre para con Dios. En realidad, todos los mandamientos analizados en la *Yesode Ha-Torah* hablan en forma explícita de Dios; no obstante, lo mismo parece aplicable a los dos primeros de los once mandamientos expuestos en los *De'ot*. Sin embargo, el segundo de esos mandamientos («a Él

[19] Cf. Abravanel, *Rosh Amanah*, capítulos 23-24; cf. Albo, *Roots*, I, 2, fin.
[20] *Mishneh Torah*, 34*b*5 y 15.

deberás unirte»)[21] significa, según la interpretación que sigue Maimónides, «a quienes lo conocen (es decir, los sabios y sus discípulos) deberás unirte» (VI, 2). Por consiguiente, debemos preguntarnos si el primero de los dos mandamientos en cuestión (el mandamiento de asimilarse a Sus modos o caminar en Sus caminos) tiene una referencia teológica inmediata. Caminar en los caminos de Dios significa ser misericordioso, compasivo, justo, fuerte, poderoso y cosas semejantes (I, 6). Para comprender el significado de los *De'ot*, debemos entender el plan de esta sección. Los tres primeros capítulos se dedican a la explicación del mandamiento de caminar por los caminos de Dios, mientras que los dos últimos (6-8) se destinan a la explicación de los otros diez mandamientos, cuyo comentario Maimónides asignaba a los *De'ot*. El capítulo central es un apéndice a los tres primeros: es más médico que haláquico. El capítulo 5 es otro apéndice de los tres primeros, pero su finalidad no resulta obvia. Para comprender su intención debemos considerar, ante todo, el argumento principal de los tres primeros capítulos.

Maimónides hace allí una distinción entre dos tipos de bondad humana, que llama sabiduría y piedad. La sabiduría abarca todos los rasgos de carácter que son el medio entre los dos extremos defectuosos correspondientes. La piedad, por su parte, consiste en desviarse un tanto del medio hacia un extremo u otro; por ejemplo, no limitarse a ser humilde, sino muy humilde. Podríamos decir que lo que Maimónides llama sabiduría es la virtud moral en el sentido de Aristóteles, y que al yuxtaponer sabiduría y piedad, de hecho, yuxtapone la moral filosófica y la moral de la Torá. Por lo tanto, la tensión entre la filosofía y la Torá sería aquí temática en mayor grado que en la *Yesode Ha-Torah*.[22] En un examen más detallado, la tensión demuestra ser una contradicción. Así como en la *Yesode Ha-Torah*, VII, Maimónides había dicho, en primer lugar y en sustancia, que todos los profetas profetizan por medio de la imaginación y, luego, que el profeta Moisés no profetizó por medio de la imaginación, ahora dice, primero, que en el caso de todos los rasgos de carácter el camino medio es el correcto y, luego, que en el caso de algunos rasgos de carácter el hombre piadoso se des-

[21] *Deuteronomio*, 10:20; el pasaje no aparece citado en la *Guía*.
[22] Considérese la relativa frecuencia de «naturaleza» en *De'ot*, I, 2-3.

vía del camino medio hacia un extremo u otro. Más precisamente, según Maimónides, el camino recto, el camino en el cual se nos ordena caminar, es en todos los casos el camino medio, que es el camino del Señor (*De'ot*, I, 3-5, 7; II, 2, 7); sin embargo, en el caso de la ira y el orgullo se prohíbe al hombre caminar por el camino medio (II, 3). Es obvio que no podemos resolver esta dificultad si decimos que Maimónides identifica en forma explícita los caminos del Señor sólo con la sabiduría, diferenciada de la piedad; este acto de Maimónides podría compararse con su inclinación a la doctrina de la eternidad del mundo en la *Yesode Ha-Torah*, I. La dificultad se soluciona de algún modo en el capítulo 5 de los *De'ot*. En apariencia, ese capítulo se dedica a las «acciones» de los hombres sabios, distinguidas de sus rasgos de carácter (y su sabiduría). Pero las «acciones» de las que se habla allí no pueden ser tratadas por separado sin tomar en cuenta los rasgos de carácter.[23] De hecho, el capítulo 5 difiere de los capítulos precedentes en que allí Maimónides pasa del tema del hombre sabio en sentido estricto o restringido, como lo definió con anterioridad, al «discípulo del sabio», es decir, el sabio judío que es al mismo tiempo sabio y piadoso o en algunos aspectos sabio y en otros piadoso (cf. en especial V, 5 y 9). La transición se ilustra con la interpretación de Maimónides de que el mandamiento de amar al prójimo significa que cada uno está obligado a amar a todo judío (VI, 3-5, 8; VII, 1, 8), así como con su limitación del deber de ser fiel por las exigencias de la paz (V, 7; cf. II, 10); además, con miras a la práctica de todos los profetas de Israel, limita la prohibición de humillar en público a un judío mediante el deber de proclamar sus pecados ante Dios, en contraste con sus pecados en perjuicio de otros hombres (VI, 8-9). Su vacilación en identificar inequívocamente el camino recto como el camino medio puede explicarse por una ambigüedad que se da en su fuente (*Pirqe Abot*, V, 13-14). Allí se dice que quien afirma que «lo que es mío es tuyo y lo que es tuyo es tuyo» es piadoso, pero quien dice «lo que es mío es mío y lo que es tuyo es tuyo» posee el carácter intermedio o, según algunos, el carácter de Sodoma.

El *Talmud Torah*, como es razonable, sigue en forma inmediata a los *De'ot* y, así, constituye el centro del Libro del

[23] Cf. *De'ot*, VI, 5, y *Sanhedrin*, XVIII, 1, con *De'ot*, I, 7.

Conocimiento. Si las exigencias de Dios al hombre —a su conducta tanto hacia Él como hacia los demás hombres— se transmiten de la manera más perfecta en la Torá y sólo en la Torá, el conocimiento de esta, su estudio, es el primero de todos los deberes, porque incluso los Relatos del Carro y del Comienzo forman parte de ese estudio (I, 11-12). La sección central deja en claro que la humildad extrema exigida por la Torá no impide la inquietud del sabio por ser honrado y disfrutar de otros privilegios, porque esa inquietud sólo refleja su interés en que se honre a la Torá (V, 1; VI, 11-12).

Los mandamientos explicados en la *'Abodah Zarah* son, en su mayoría, especificaciones inmediatas de la primera y más fundamental prohibición, es decir, la prohibición de pensar que hay otro dios que no sea el Señor. Por consiguiente, cuarenta y nueve de los cincuenta y un mandamientos analizados allí son prohibiciones; incluso los dos mandamientos positivos en su forma son de hecho negativos. Para averiguar por qué las leyes relativas al culto prohibido forman parte del Libro del Conocimiento, partimos de la peculiaridad más obvia de esta sección. Tal peculiaridad consiste en que esta se abre con un capítulo introductorio, previo a la explicación de los cincuenta y un mandamientos en cuestión. Ese capítulo expone la relación temporal del culto prohibido con el culto verdadero o correcto. El culto verdadero precedió al culto prohibido. Esto, podemos decir, se deduce necesariamente del hecho de que el hombre fue creado por Dios a Su imagen. En su origen, el hombre sabía que todos los seres que no eran Dios eran criaturas de Dios. Este conocimiento se perdió poco a poco, con el resultado de que la gran mayoría de los hombres se convirtieron en adoradores de ídolos, mientras que los sabios entre ellos no conocían otro dios que las estrellas y las esferas; sólo hombres solitarios como Noé conservaron la verdad. Y esta fue recuperada gracias a los esfuerzos de Abraham, quien comprendió que no había posibilidad de que la esfera se moviera por sí misma y que su móvil era el creador del todo, el único Dios. Combatió el culto de los ídolos, así como el de los cuerpos celestiales, con hechos y con palabras, palabras que consistían en demostraciones. Por lo tanto, fue perseguido y se salvó por un milagro. Este milagro es tanto más notable por cuanto es la única intervención divina en el rescate de Abraham y la propagación de la verdad que Maimónides mencio-

na aquí. De todos modos, el culto prohibido —el culto de cualquier criatura (II, 1)— se basa en el error más fundamental, una concepción comprobadamente errónea, *la* alternativa al «fundamento de los fundamentos y el pilar de las ciencias».[24] Por esta razón, el culto prohibido es un tema adecuado del Libro del Conocimiento.

Podría parecer que la enseñanza de la *'Abodah Zarah*, I, está en discrepancia con la doctrina de la *Guía*, según la cual la creación del mundo no es demostrable y la prohibición de la idolatría no es accesible a la razón ni al intelecto.[25] Ello no sería una dificultad, puesto que los propósitos de la *Guía* y de la *Mishneh Torah* difieren a tal extremo. Las cosas serían distintas si esta diferencia específica entre las dos obras contradijera llanamente lo que Maimónides dice en la *Guía* acerca de las más importantes diferencias sustantivas entre ellas.[26] Tampoco nos desconcierta que Maimónides haga hincapié en los defectos del espíritu de la mayoría de los hombres y en la consiguiente necesidad de establecer la certeza y la unanimidad por medio de la revelación, incluso respecto de la existencia de Dios, porque lo que es cierto de la mayoría de los espíritus no lo es de todos (*'Abodah Zarah*, II, 3). Lo que dice hacia el final de esta sección (XI, 16), cuando termina su análisis acerca de las prohibiciones contra la adivinación, la astrología, el uso de encantamientos y cosas similares, plantea una dificultad: quien «crea» en tales cosas y piense que son verdaderas y palabras de sabiduría, pero que debe renunciar a ellas sólo porque la Torá las prohíbe, es un necio. Nos preguntamos si este enunciado está destinado a aplicarse en forma retroactiva a la idolatría propiamente dicha o si, en este caso, Maimónides sugiere una distinción entre idolatría y lo que llamaríamos superstición.

La última sección del Libro del Conocimiento se dedica a la explicación de un único mandamiento —el que impone al pecador arrepentirse de sus pecados ante el Señor y confesarlos—, así como de sus raíces o dogmas que «están conectados [con ese mandamiento] por consideración a ello». Los dogmas en cuestión no pertenecen, pues, a los Relatos del

[24] *Yesode Ha-Torah*, comienzo, y *'Abodah Zarah*, II, 4.
[25] II, 33 (75*a*).
[26] Cf. el comienzo de este artículo.

Carro y del Comienzo. Su razón de ser estriba sólo en que, sin su aceptación, el arrepentimiento sería imposible: son puramente prácticos, esto es, más prácticos que los dogmas concernientes a la profecía y la Torá de Moisés, porque la revelación también devela verdades teóricas o, para usar una distinción hecha por Maimónides en la *Guía* (III, 28), son opiniones que deben creerse no tanto en razón de sí mismas como porque son necesarias para el mejoramiento de la vida en común. Además, el encabezamiento de la última sección del Libro del Conocimiento da a entender que ninguno de los seiscientos trece mandamientos de la Torá ordena en forma explícita la aceptación de las opiniones en cuestión.

Nos preguntamos entonces: ¿por qué los dogmas de esta clase están conectados con el arrepentimiento y son necesarios en bien de este, a diferencia de otras acciones ordenadas, como la plegaria? ¿Y cuáles son los dogmas en cuestión? Con su codificación de los detalles de la ley acerca del arrepentimiento, Maimónides prepara las respuestas a esas preguntas. La distinción entre arrepentimiento perfecto y arrepentimiento en cuanto tal parece ser de importancia decisiva. El arrepentimiento perfecto exige que el pecador no vuelva a cometer el pecado del que se arrepiente, aunque las circunstancias relevantes no hayan cambiado o esté expuesto a la misma tentación a la que sucumbió con anterioridad: un anciano no puede arrepentirse perfectamente de los pecados que cometió en la juventud en virtud de ser joven. De esto se sigue que no puede haber ningún arrepentimiento perfecto en el lecho de muerte. En consecuencia, si no hubiera arrepentimiento puro y simple, los hombres no podrían arrepentirse de muchos de sus pecados. Sin embargo, se les impone arrepentirse de todos sus pecados. Por lo tanto, el arrepentimiento puro y simple sólo requiere que el hombre deplore sus pecados, los confiese con sus labios ante el Señor y resuelva en su corazón no volver a cometerlos. Aun cuando un hombre se haya arrepentido perfectamente de un pecado determinado, no por ello estará libre de pecado, porque cometerá otros. El arrepentimiento puro y simple, a diferencia del arrepentimiento perfecto, es suficiente para que sus pecados le sean perdonados (II, 1-3; cf. III, 1). El perdón de los pecados se necesita a causa de la pecaminosidad; es decir, la preponderancia de nuestros pecados sobre nuestros hechos meritorios es literalmente letal y

sólo Dios conoce el verdadero peso de los diversos tipos de pecados y hechos meritorios (III, 2). Cuando Maimónides menciona en este contexto (III, 4) que el sonido del *shofar* en Rosh ha-shanah es una decisión de la Escritura, esto es, no explicable, nos ofrece un indicio en el sentido de que el mandamiento de arrepentirse tiene una razón accesible para el hombre: esa razón es la que acaba de replantearse. El arrepentimiento no es posible, entonces, si no existe una providencia particular, que exige a su vez la omnisciencia de Dios. Por otra parte, la crucial importancia del arrepentimiento en el lecho de muerte está conectada con la expectativa de la vida venidera. En consecuencia, Maimónides enumera, en la secuela inmediata (III, 6 y sigs.), los tipos de hombres que no participarán en el mundo por venir; entre ellos encontramos al que dice que el Creador no sabe qué hacen los hombres y a los que niegan la resurrección de los muertos y la venida del Redentor.

En la *T'shuvah*, Maimónides no introduce en forma explícita estos tres dogmas como dogmas o raíces. Allí sólo habla de raíces en el sentido de dogmas en los capítulos 5 y 6, es decir, en los capítulos centrales de esa sección. «La gran raíz» sin la cual es imposible el arrepentimiento es la libertad del hombre. El hombre es libre en el sentido de que la elección del bien o el mal depende por completo de él; está en las posibilidades de cada hombre ser tan justo como Moisés o tan malvado como Jeroboam, ser sensato o insensato. Ningún otro ser en el mundo posee este privilegio. Debemos ir más allá de lo que dice Maimónides y destacar, en efecto, que ningún otro ser posee ese privilegio: Dios no puede ser injusto o insensato. El hombre no sería verdaderamente libre de escoger el bien o el mal, la verdad o el error, si no conociera por su propia capacidad el bien o el mal o la verdad o el error. Nada ni nadie, y ni siquiera Dios,[27] obligan al hombre a actuar bien o mal, ni lo empujan hacia la justicia y la sabiduría o la injusticia y la insensatez. De este modo, Maimónides niega en forma implícita lo que había afirmado en los *De'ot* (I, 2), a saber, que seres humanos diferentes tienen de nacimiento y por naturaleza inclinaciones a diferentes vicios; de hecho, ahora se abstiene por completo de hablar de «naturaleza» (*teba'*). Como la dificultad no se resuel-

[27] *Mishneh Torah*, 87a18.

ve con el silencio, reemplaza la expresión «la libertad se da a todos los hombres» por el enunciado «la libertad de todo hombre le es dada».[28]

La libertad del hombre es un pilar de toda la Torá; no se le podría decir razonablemente «Haz esto» o «No hagas aquello» si no fuera capaz de hacer en cada caso lo opuesto de lo que se le dice. En particular, si careciera de libertad no podría razonablemente ser castigado por sus transgresiones ni recompensado por su obediencia. El hombre puede evitar el castigo que merece si se arrepiente de sus actos de maldad; como es libre de hacer el mal, también es libre de arrepentirse de sus maldades. Su libertad se extiende incluso a su conocimiento o ciencia y a sus emociones. La libertad del hombre parece ser incompatible con la omnisciencia de Dios, con Su conocimiento de todas las cosas futuras. La solución de esta dificultad exige un pensamiento profundo —un pensamiento que no está al alcance de todos los hombres—, y «muchas grandes raíces» dependen de esa solución. La intuición de que el conocimiento de Dios difiere en extremo del conocimiento humano, a punto tal que el conocimiento de Aquel es tan insondable para el hombre como Su esencia, proporciona la solución. Pero, si bien no podemos saber cómo conoce Dios a todas las criaturas y sus acciones, sabemos sin ninguna duda que el hombre es libre. Este conocimiento no deriva simplemente de la aceptación de la Ley, sino de claras demostraciones tomadas de las palabras de sabiduría, es decir, de la ciencia. Hay otra dificultad a cuya solución Maimónides dedica todo el capítulo 6. El origen de esta dificultad se encuentra en muchos pasajes de la Escritura que parecen contradecir el dogma de la libertad humana; en ellos se dice, al parecer, que los decretos de Dios imponen a los hombres hacer el mal o el bien. Para resolver esta dificultad, Maimónides explica en su propio nombre «una gran raíz». La explicación parte del hecho de que cada pecado sin arrepentimiento de un individuo o una comunidad requiere un castigo adecuado —sólo Dios sabe cuál es el castigo adecuado— en esta vida o en la vida venidera, o en ambas. Si el individuo o la comunidad han cometido un

[28] Cf. *T'shuvah*, V, comienzo, con VII, comienzo. La última formulación puede ser también la lectura correcta de V, comienzo; cf. la edición de Hyamson y Albo, *Roots*, I, 3 (59, 17-18). Cf. la introducción de Pines a su traducción inglesa de la *Guía*, Chicago, 1963, pág. xcv, nota 63.

gran pecado o muchos pecados, la justicia exige que el pecador no escape al castigo por medio del arrepentimiento y, en consecuencia, que este se le niegue, es decir, que se lo prive de la libertad de desandar el camino de su iniquidad. A esto se alude cuando se dice que Dios endureció el corazón del faraón, y expresiones similares.

Maimónides concluye la discusión temática del arrepentimiento en el capítulo 7, donde habla de manera más enfática que antes de la exaltada jerarquía de aquel: la jerarquía de quienes se arrepienten es más elevada que la de quienes nunca pecaron; Israel sólo será redimido a través del arrepentimiento: este acerca al hombre a la Presencia. Es particularmente notable la forma súbita en que un hombre, merced al arrepentimiento, se transforma de enemigo de Dios en amigo de Dios. Quienes se arrepienten tienen las características del piadoso, a diferencia del sabio.

Los dos capítulos siguientes tratan del mundo venidero y de la edad mesiánica; la conexión de estos dos temas con el arrepentimiento resulta clara gracias a la discusión temática de este último. La vida venidera es la más alta recompensa por el cumplimiento de los mandamientos y la adquisición de sabiduría. Sin embargo, como Maimónides lo señala en el último capítulo, mientras cumplimos los mandamientos de la Torá y nos interesamos en su sabiduría con la finalidad de recibir alguna recompensa, todavía no servimos a Dios en forma adecuada, pues sólo lo servimos por temor, no por amor. Pero podemos amar a Dios únicamente en la medida en que lo conocemos. En consecuencia, debemos dedicarnos al estudio de las ciencias y las intuiciones que nos permitan conocer a Dios hasta el punto en que esto es posible para el hombre, «como hemos puntualizado en la *Yesode Ha-Torah*». Con estas palabras termina el Libro del Conocimiento. La referencia a la *Sefer Madda'* hace innecesario que Maimónides explicite cuáles son las ciencias o las intuiciones requeridas.

10. Nota acerca de la *Carta sobre astrología*, de Maimónides

Los destinatarios de esta carta habían pedido a Maimónides su opinión sobre la astrología. Después de elogiar la pregunta, Maimónides dice que si conocieran su *Mishneh Torah*, sabrían su opinión sobre el tema. Usa la primera persona del plural cuando habla de sí mismo como autor de la *Mishneh Torah*, mientras que al referirse a su opinión o su *Guía* utiliza la primera persona del singular. Empieza por hablar de las fuentes del conocimiento: el conocimiento procede de la razón (*deah*), los sentidos y la tradición de los profetas y los justos. Excluye tácitamente las *endoxa*, ya sea porque se ocupan en lo fundamental de lo que se debería hacer o evitar, a diferencia de lo que se debería creer o no, o bien porque pueden entenderse como parte del saber tradicional. Los sentidos ocupan el lugar central, y entre ellos, el sentido del tacto. Maimónides exhorta a los destinatarios a tener una postura crítica hacia cualquier cosa que pudieran inclinarse a creer y, en especial, hacia las opiniones respaldadas por muchos libros antiguos. Esto no equivale a negar la inmensa utilidad de la literatura astrológica o, puesto que la astrología es la raíz de la idolatría, de la literatura idolátrica: mediante el estudio de toda la literatura idolátrica disponible, Maimónides ha conseguido explicar los mandamientos que de otro modo parecían inexplicables y, así, completar la explicación de todos los mandamientos (véase la *Guía*, III, 26 [fin], y III, 49, fin).

En opinión de Maimónides, la astrología no es en absoluto una ciencia, sino puro sinsentido; ninguno de los hombres sabios de las naciones que son verdaderamente sabias ha escrito jamás un libro astrológico; esos libros se remontan a los casdeos, los caldeos, los cananeos y los egipcios, a cuya religión pertenece la astrología. Maimónides no menciona aquí, a diferencia de la *Guía* (III, 37 [comienzo]), a los sabeos. Pero los hombres sabios de Grecia, los filósofos, pusie-

ron en ridículo a esas cuatro naciones y refutaron sus postulados por completo. Los hombres sabios de Persia e incluso de la India también advirtieron lo absurdo de la astrología. Maimónides menciona aquí, en total, siete naciones. El recordatorio de las siete naciones cuya destrucción se ordena en la Biblia tal vez no sea casual: todas ellas eran idólatras, sin importar que sus hombres sabios fueran astrólogos o no; este hecho, según creo, tenía para Maimónides más importancia de lo que comúnmente se cree: la relación de astrología e idolatría es más compleja de lo que dejarían traslucir las pocas palabras que se le dedican en la *Carta sobre astrología*. La verdadera ciencia de las estrellas es la astronomía, cuyo campo de acción Maimónides expone con detalle.

A continuación, Maimónides sitúa toda la cuestión sobre la más amplia de las bases, al hablar de la relación entre los filósofos y la Torá. Los grandes filósofos están de acuerdo en que el mundo tiene un gobernante; en rigor, el móvil de la esfera. La mayoría de ellos dicen que el mundo es eterno, mientras que algunos dicen que sólo lo es su materia y otros dicen lo que decían los profetas, a saber, que Dios, como único ser increado, creó a todas las criaturas de la nada. Maimónides se refiere a su «gran compilación en árabe» (esto es, la *Guía*), en la cual ha refutado las supuestas pruebas de los filósofos en contra de la creación y, sobre todo, la creación a partir de la nada. Al hablar de filósofos que enseñan la creación a partir de la nada, Maimónides reduce la diferencia, como la exponía en la *Guía*, entre la filosofía y la Torá. Según surge del contexto, con ello persigue el propósito de presentar, por así decirlo, un frente unitario de la filosofía y la Torá contra la astrología. Porque, continúa, estos tres grupos de pensadores concuerdan en que este mundo inferior está gobernado por Dios mediante la esfera y las estrellas. «Así como decimos que Dios realiza signos y milagros a través de los ángeles, del mismo modo, estos filósofos dicen que todas las cosas son siempre hechas por la naturaleza mediante la esfera y las estrellas, y agregan que la esfera y las estrellas son animadas e inteligentes». Maimónides afirma haber probado en la *Guía* que no hay desacuerdo alguno entre los Sabios de Israel y los filósofos respecto del gobierno general del mundo.

Mucho más grande es el desacuerdo entre todos los filósofos y la Torá respecto de la providencia particular. Según

los filósofos, lo que le ocurre a cada uno de los seres humanos o a cada una de las sociedades es una cuestión de completo azar y no tiene su causa en las estrellas. En contraste con ello, la religión verdadera, la religión de Moisés, cree que lo que les ocurre a los individuos humanos les sucede de acuerdo con la justicia. Mientras que, según la *Guía*, la línea divisoria entre la Torá y la filosofía es la enseñanza respecto de la eternidad o no eternidad del mundo, o al menos de la materia, según la *Carta sobre astrología*, aquellas se dividen por lo que enseñan sobre la providencia: aun los filósofos que aceptan la creación a partir de la nada niegan la providencia particular. La Torá y todos los filósofos también coinciden en que las acciones de los hombres no están sometidas a compulsión. Sin embargo, de este hecho extrae Maimónides la conclusión de que lo que les ocurre a los seres humanos no es lo que les sucede a los animales, como habían dicho los filósofos.

Así como hay tres opiniones respecto del mundo en su conjunto, también hay tres opiniones sobre el destino del hombre: la opinión de los filósofos, que lo consideran una cuestión de mero azar; la opinión de los astrólogos, que estiman que está totalmente determinado por las estrellas, y la opinión de la Torá. La opinión de los filósofos debe rechazarse en razón de la aceptación de la Torá. No hay conexión visible entre las dos triparticiones.

En la *Guía*, Maimónides había mitigado considerablemente la oposición entre filosofía y judaísmo en relación con la providencia particular, sobre todo con su interpretación del *Libro de Job*. Podríamos encontrar un rastro de esa intención en una observación más bien casual que hace en la *Carta sobre astrología*, mucho antes de echarse a hablar de la providencia particular. Perdimos nuestro reino porque nuestros padres pecaron cuando se volcaron a la astrología, es decir, a la idolatría, y descuidaron el arte de la guerra y la conquista. Esto parecería ser un ejemplo de la concepción de que los filósofos derivan los acontecimientos de su causa próxima, no de su causa remota. La observación mencionada es, al mismo tiempo, un bello comentario sobre la imponente conclusión de la *Mishneh Torah*: la restauración de la libertad judía en la edad mesiánica no debe entenderse como un milagro.

11. Nota sobre el *Tratado del arte de la lógica*, de Maimónides

El *Tratado del arte de la lógica* no es un libro judío. Maimónides escribió en su carácter de estudioso de la lógica, a pedido de un maestro de las ciencias legales (religiosas), un hombre de gran preparación en la lengua árabe que deseaba que se le explicara, de la manera más breve posible, el significado de los términos que aparecían con frecuencia en el arte de la lógica. En consecuencia, no deberíamos esperar que la *Lógica* de Maimónides fuera un compendio escolástico corriente, original o no. En esas circunstancias, es natural que introdujera en el capítulo 1 los términos que «nosotros» (es decir, los lógicos) usamos, como equivalentes de los términos empleados por «los gramáticos árabes». En el capítulo 3 no sólo menciona lo posible, lo imposible y lo necesario, sino también lo obligatorio, lo bajo y lo noble y cosas semejantes entre los modos de la proposición: ¿se debe esto a la adaptación a una forma de pensamiento esperable en un maestro de las ciencias legales? Cuando se aboca en el capítulo siguiente a lo necesario, lo posible y lo imposible, aclara que lo verdaderamente posible sólo puede decirse con vistas al futuro (por ejemplo, es verdaderamente posible que un recién nacido normal llegue a escribir); tan pronto como lo verdaderamente posible se actualiza, se parece a lo necesario. Uno de los ejemplos usados en este aspecto se refiere a Abu Ishaq el Sabeo. Este ejemplo no es extraño, si se considera que la *Lógica* no es un libro judío y que el sabeanismo es una alternativa al judaísmo. (Un autor, Ishaq el Sabeo, se menciona en la *Guía*, III, 29.) En el capítulo 7 se refiere, sin analizarlos, a «los silogismos legales». Examina allí, cuando trata el «silogismo analógico» y el «silogismo inductivo», los silogismos que prueban la creación del cielo; dichos silogismos se basan en una omisión de la diferencia entre cosas naturales y artificiales.

Sin embargo, en el capítulo 8 nos enteramos de que es el arte de la retórica, a diferencia del arte de la demostración, el que usa silogismos analógicos. En el capítulo 9 se deja en claro que los filósofos —mencionados aquí por primera vez— admiten que Dios es sólo la causa remota, en particular también de lo que les acontece a los seres humanos, y buscan en cada caso una causa próxima. En el centro del capítulo 10 leemos que el «cuerpo simplemente» comprende todo o es el género más elevado de entes: los sabeos no conocían más dioses que las estrellas. Al final del capítulo se nos recuerda que la *Lógica* se ha escrito para principiantes. En el capítulo 11, Maimónides cita el dicho de un filósofo, según el cual «quien no distingue lo potencial de lo real, lo esencial de lo accidental, las cosas convencionales de las cosas naturales y lo universal de lo particular, es incapaz de discurrir».

Hacia el final del capítulo 11 y en el capítulo 13, Maimónides empieza a referirse una vez más al gramático árabe. En el capítulo 14, el último, habla sobre todo de la división de las ciencias y se ocupa con mayor extensión de la ciencia política. A su juicio, la ciencia política consta de cuatro partes: el autogobierno del individuo, el gobierno de la casa, el gobierno de la ciudad y el gobierno de la gran nación o de las naciones. El silencio sobre el gobierno de una nación resulta extraño; quizá Maimónides deseaba excluir el gobierno de una nación pequeña. La expresión «la gran nación o las naciones», a diferencia de «la gran nación o todas las naciones», tal vez indique que no puede existir una gran nación que abarque a todas las demás. El mejor conocimiento de esta concepción «averroísta» lo debemos a *Defensor pacis* de Marsilio de Padua (I, 17.10).

12. Nicolás Maquiavelo*

Con frecuencia, los hombres hablan de la virtud sin usar la palabra; en cambio, dicen «la calidad de vida», o «la gran sociedad», o «ético», o incluso «cabal». Pero, ¿sabemos qué es la virtud? Sócrates llegó a la conclusión de que el mayor bien para un ser humano era hacer todos los días discursos acerca de la virtud, en apariencia, sin encontrar nunca una definición completamente satisfactoria de ella. Sin embargo, si buscamos la respuesta más elaborada y menos ambigua a esta pregunta verdaderamente vital, debemos acudir a la *Ética* de Aristóteles. Allí leemos, entre otras cosas, que hay una virtud de primer orden llamada magnanimidad: el hábito de pretender altos honores para nosotros mismos, en el entendimiento de que los merecemos. También hallamos que el sentimiento de vergüenza no es una virtud: es conveniente para los jóvenes, que a causa de su inmadurez no pueden evitar cometer errores, pero no para hombres maduros y de buena crianza, que simplemente hacen siempre lo correcto y apropiado. Por maravilloso que sea esto, hemos recibido un mensaje muy diferente de un sitio muy diferente. Cuando el profeta Isaías conoció su vocación, lo abrumó el sentimiento de su indignidad: «Soy un hombre de labios impuros en medio de un pueblo de labios impuros». Esto equivale a una condena implícita de la magnanimidad y una reivindicación implícita del sentimiento de vergüenza. La razón se da en el contexto: «santo, santo, santo es el señor de los ejércitos». No hay ningún dios santo para Aristóteles ni para los griegos en general. ¿Quiénes tienen razón: los griegos o los judíos? ¿Atenas o Jerusalén? ¿Y cómo proceder para saber quién la tiene? ¿No deberíamos admitir que

* «Niccolo Machiavelli», reproducido de Leo Strauss y Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, segunda edición, Chicago: Rand McNally, 1972; reedición, Chicago: University of Chicago Press, 1981. © 1963, 1972, por Joseph Cropsey y Miriam Strauss.

la sabiduría humana es incapaz de zanjar esta cuestión y que toda respuesta se basa en un acto de fe? Pero, ¿no constituye esto la derrota completa y definitiva de Atenas? Porque una filosofía basada en la fe deja de ser filosofía. Quizá fue este conflicto no resuelto el que impidió que el pensamiento occidental encontrara sosiego. Y tal vez sea este conflicto el que está en el fondo de un tipo de pensamiento que, por cierto, es filosófico, pero ya no griego: la filosofía moderna. Para tratar de entender la filosofía moderna, nos encontramos con Maquiavelo.

Maquiavelo es el único pensador político cuyo nombre se ha utilizado comúnmente para designar un tipo de política, el cual existe y seguirá existiendo independientemente de su influencia, una política que se guía en forma exclusiva por consideraciones de conveniencia, que usa todos los medios, limpios o sucios, hierro o veneno, para lograr sus fines —y esos fines son el engrandecimiento del propio país o la propia patria—, pero también usa la patria al servicio de la exaltación personal del político o del estadista o del propio partido. Pero, si este fenómeno es tan viejo como la sociedad política misma, ¿por qué se lo designa con un derivado del nombre de Maquiavelo, quien vivió o escribió hace no demasiado tiempo, unos quinientos años atrás? Maquiavelo fue el primero en defenderlo públicamente en libros que tenían su nombre en la portada. Maquiavelo lo convirtió en públicamente defendible. Esto significa que su logro, detestable o admirable, no puede entenderse en función de la política misma, ni de la historia de la política —digamos, en términos del Renacimiento italiano—, sino únicamente desde el punto de vista del pensamiento político, de la filosofía política, de la historia de la filosofía política.

Maquiavelo parece haber roto con todos los filósofos políticos precedentes. Hay pruebas de peso en apoyo de esta opinión. Sin embargo, su obra política más extensa procura en forma ostensible producir el renacimiento de la antigua República romana; lejos de ser un innovador radical, Maquiavelo es un restaurador de algo viejo y olvidado.

Para encontrar el rumbo, echemos primero una mirada a dos pensadores posteriores a Maquiavelo: Hobbes y Spinoza. Hobbes consideraba que su filosofía política era enteramente nueva. Más aún, negaba que antes de su obra hu-

biera existido una filosofía política o una ciencia política digna de ese nombre. Se consideraba el fundador de la verdadera filosofía política, el verdadero fundador de la filosofía política. Por supuesto, sabía que desde Sócrates había existido una doctrina política con pretensiones de verdad. Pero esta doctrina era, a su entender, más un sueño que una ciencia. Hobbes consideraba que Sócrates y sus sucesores eran anarquistas en cuanto permitían apelar, más allá de la ley de la tierra, el derecho positivo, a una ley superior, la ley natural; de ese modo, estimulaban un desorden por completo incompatible con la sociedad civil. A su juicio, por otra parte, la ley superior, la ley natural, dispone, por así decirlo, una única cosa: la obediencia irrestricta al poder soberano. No sería difícil demostrar que esta línea de razonamiento está en contradicción con la enseñanza del propio Hobbes; de todos modos, no llega al fondo del asunto. La seria objeción de Hobbes a toda la filosofía política anterior surge con suma claridad en este enunciado: «Quienes han escrito de justicia y de política en general invaden con contradicciones el territorio de los otros y el suyo propio. Para reducir esta doctrina a las reglas y la infalibilidad de la razón, no hay otra forma que no sea considerar ante todo esos principios como fundamento, dado que la pasión que no desconfía tal vez no procure reemplazarlos, y a continuación construir sobre ello la verdad de los casos en la ley de la naturaleza (que hasta ahora se ha edificado en el aire), de manera gradual, hasta que el conjunto resulte inexpugnable». La racionalidad de la enseñanza política consiste en ser aceptable, agradable, para la pasión. La pasión que debe ser la base de la enseñanza política racional es el temor a la muerte violenta. A primera vista, parece haber una alternativa a ello: la pasión por la generosidad, esto es, «una gloria o un orgullo en mostrarse sin necesidad de faltar [a la palabra dada]», pero «muy rara vez se encuentra que se presuma de esta generosidad, sobre todo entre quienes buscan riqueza, mando o placer sensual, que son la mayor parte de la humanidad». Hobbes intenta construir sobre el terreno más común, un terreno señaladamente bajo pero con la ventaja de ser sólido, mientras que la enseñanza tradicional estaba edificada en el aire. En consecuencia, sobre esta nueva base, es preciso rebajar la categoría de la moral; esta no es nada más que

apacibilidad inspirada por el temor. La ley moral o la ley natural se entienden como derivadas del derecho de la naturaleza, el derecho a la autoconservación; el hecho moral fundamental es un derecho, no un deber. Este nuevo espíritu se convirtió en el espíritu de la era moderna, incluida nuestra propia época. Y se mantuvo a pesar de las importantes modificaciones que la doctrina de Hobbes experimentó en manos de sus grandes sucesores. Locke amplió la autoconservación a una autoconservación cómoda y sentó así los cimientos teóricos de la sociedad adquisitiva. En contra de la concepción tradicional, según la cual es justa la sociedad en que gobiernan hombres justos, Kant afirmó: «Por duro que parezca, el problema del establecimiento del Estado [el orden social justo] es solucionable aun para una nación de demonios, siempre que tengan cordura», esto es, siempre que sean astutos calculadores. Discernimos esta idea en las enseñanzas de Marx, porque los proletarios, de quienes él espera tanto, con seguridad no son ángeles. Ahora bien, aunque la revolución efectuada por Hobbes fue preparada en forma decisiva por Maquiavelo, no hay referencias a este en aquel. Este hecho requiere un examen adicional.

Hobbes es, en cierto modo, un maestro de Spinoza. Sin embargo, Spinoza inicia su *Tratado político* con un ataque a *los* filósofos. Los filósofos, dice, tratan las pasiones como si fueran vicios. Al ridiculizarlas y deplorarlas, elogian y revelan su creencia en una naturaleza humana inexistente; conciben a los hombres no como son, sino como ellos desearían que fueran. Por consiguiente, su enseñanza política es por completo inútil. El caso de los *politici* es muy diferente. Han aprendido de la experiencia que habrá vicios mientras haya seres humanos. Por eso su enseñanza política es muy valiosa y por eso Spinoza construye la suya sobre ella. El más grande de esos *politici* es el muy penetrante florentino Maquiavelo. Spinoza retoma en conjunto el ataque más discreto de Maquiavelo contra la filosofía política tradicional y lo traduce al lenguaje menos reservado de Hobbes. En cuanto a la frase «habrá vicios mientras haya seres humanos», Spinoza la ha tomado tácitamente de Tácito; en sus labios, equivale a un rechazo sin atenuantes de la creencia en una edad mesiánica: la llegada de la edad mesiánica requeriría la intervención divina o un milagro, pero, según Spinoza, los milagros son imposibles.

Su introducción al *Tratado político* tiene como modelo evidente el capítulo 15 de *El Príncipe* de Maquiavelo, donde este dice:

«Y como sé que muchos han escrito [sobre cómo deben gobernar los príncipes], temo que al escribir acerca de ello se me tenga por presuntuoso, por apartarme, sobre todo en el examen de ese tema, de los otros. Pero, puesto que mi intención es escribir algo útil para quien lo entienda, me ha parecido más apropiado ir directamente a la verdad efectiva del asunto que a lo que se imagina sobre él. Porque muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto y cuya existencia realmente no se conoce. Hay una distancia tan grande entre cómo se vive y cómo se debería vivir, que quien rechace lo que la gente hace en favor de lo que debería hacerse provocará su propia ruina, más que su preservación; porque un hombre que desee hacer en todas las cuestiones lo que es bueno, se perderá entre tantos que no son buenos. Por consiguiente, es necesario que el príncipe que desee mantenerse aprenda a ser capaz de no ser bueno, o a usar la bondad o abstenerse de usarla de acuerdo con el mandato de las circunstancias».

Llegamos a reinos o repúblicas imaginados si nos guiamos por cómo debería vivir el hombre, por la virtud. Los filósofos clásicos hacen precisamente eso. De tal modo, llegan a los mejores regímenes de la *República* y la *Política*. Pero cuando habla de reinos imaginarios, Maquiavelo no sólo piensa en los filósofos: también piensa en el reino de Dios, que desde su punto de vista es una fantasía de visionarios, porque, como dijo su discípulo Spinoza, la justicia sólo impera donde gobiernan hombres justos. Mas, para seguir con los filósofos, estos consideraban posible la realización del mejor régimen, aunque en extremo improbable. Según Platón, su concreción depende literalmente de una coincidencia muy poco factible: la coincidencia de la filosofía y el poder político. La realización del mejor régimen depende del azar, de la *Fortuna*, es decir, de algo que en esencia está más allá del control humano. Según Maquiavelo, sin embargo, la *Fortuna* es una mujer a quien, como tal, es necesario encontrar y golpear para mantenerla sometida; *Fortuna* puede ser conquistada por el tipo adecuado de hombre. Hay una

conexión entre esta posición frente a la *Fortuna* y la orientación que muchos dan efectivamente a su vida: al disminuir las normas de la excelencia política, garantizamos la realización del único tipo de orden político que en principio es posible. En un lenguaje posterior a Maquiavelo: el ideal del tipo adecuado se convierte necesariamente en real; lo ideal y lo real convergen necesariamente. Este modo de pensar ha tenido un éxito sorprendente; si alguien sostiene hoy que no hay garantías para hacer realidad un ideal, debe temer que lo llamen cínico.

Maquiavelo no se interesa por el modo de vivir de los hombres con el mero fin de describirlo; más bien, sobre la base del conocimiento de cómo viven, su intención es enseñar a los príncipes cómo deberían gobernar e incluso cómo deberían vivir. En consecuencia, reescribe, por así decirlo, la *Ética* de Aristóteles. Hasta cierto punto, admite que la enseñanza tradicional es verdadera: los hombres están obligados a vivir virtuosamente, en el sentido aristotélico. Pero niega que la vida virtuosa sea una vida feliz o conducente a la felicidad. «Si la liberalidad se usa a la manera en que estás obligado a usarla, te hiere; pues si la usas virtuosamente y como deberíamos usarla», el príncipe se arruinará y se verá forzado a gobernar a sus súbditos de manera opresiva para conseguir el dinero necesario. La mezquindad, lo contrario de la liberalidad, es «uno de los vicios que permiten a un príncipe gobernar». Un príncipe debería ser liberal, no obstante, con la propiedad de otros, porque eso incrementa su fama. Consideraciones similares se aplican a la compasión y su opuesto, la crueldad. Esto lleva a Maquiavelo a la cuestión acerca de si para un príncipe es mejor ser amado o ser temido. Es difícil ser amado y temido a la vez. Por consiguiente, puesto que es menester elegir, se debe optar por ser temido, y nc amado, porque para ser amado se depende de otros, mientras que para ser temido se depende de uno mismo. Pero uno debe evitar llegar a ser odiado; el príncipe evitará que se lo odie si se abstiene de los bienes y las mujeres de sus súbditos; sobre todo de sus bienes, que los hombres aman a tal punto que les afecta menos el asesinato de su padre que la pérdida de su patrimonio. En la guerra, la fama de crueldad no hace daño alguno. El mayor ejemplo es Aníbal, que siempre fue implícitamente obedecido por sus soldados y nunca tuvo que hacer frente a motines, ni en las vic-

torias ni en las derrotas. «Esto no podía deberse a otra cosa que su inhumana crueldad, que, junto con sus innumerables virtudes, lo hacía siempre venerable y terrible a los ojos de sus soldados; sin esa crueldad, sus demás virtudes no habrían bastado. De manera no muy meditada, los escritores, por una parte, admiran su acción y, por la otra, condenan la principal causa de lo mismo». Advertimos que la crueldad inhumana es una de las virtudes de Aníbal. Otro ejemplo de crueldad «bien usada» es el de César Borgia y su pacificación de la Romagna. Para pacificar esa región, puso al frente a Ramiro d'Orco, «un hombre de crueldad y diligencia», y le dio plenos poderes. Ramiro obtuvo un rápido éxito y adquirió gran reputación. Pero entonces César pensó que un poder tan excesivo ya no era necesario y podría provocar odio hacia su persona; sabía que las medidas rigurosas tomadas por Ramiro habían causado cierta inquina. César deseaba, por lo tanto, mostrar que si se había cometido alguna crueldad no era obra de él, sino de la dura naturaleza de su subordinado. En consecuencia, hizo que se lo exhibiera partido en dos en la plaza central de la ciudad principal, con un trozo de madera y un cuchillo ensangrentado a su lado. La ferocidad de este espectáculo indujo en el populacho un estado de satisfacción y estupor.

El nuevo «deber» de Maquiavelo exige, pues, el uso juicioso y vigoroso tanto de la virtud como del vicio, según lo requieran las circunstancias. La alternancia juiciosa de virtud y vicio es virtud (*virtù*), en el significado que él atribuye a la palabra. Se divierte y, creo, divierte a algunos de sus lectores cuando usa ese término tanto en el sentido tradicional como en el suyo propio. De vez en cuando distingue entre *virtù* y *bontà*. Esta distinción fue preparada en cierto modo por Cicerón, según el cual se llama «buenos» a los hombres en razón de su modestia, su templanza y, sobre todo, su justicia y el cumplimiento de su palabra, a diferencia de la valentía y la sabiduría. La distinción ciceroniana entre las virtudes nos recuerda, a su vez, la *República* de Platón, donde la templanza y la justicia se presentan como virtudes exigidas a todos, mientras que la valentía y la sabiduría sólo se exigen a algunos. La distinción de Maquiavelo entre la bondad y otras virtudes tiende a convertirse en una oposición entre la bondad y la virtud: así como la virtud debe ser patrimonio de gobernantes y soldados, la bondad se exige o es

característica del populacho entregado a ocupaciones pacíficas; la bondad viene a significar algo parecido a una obediencia al gobierno, alimentada por el temor, e incluso vileza.

En no pocos pasajes de *El Príncipe*, Maquiavelo habla de la moral en la forma como los hombres decentes han hablado de ella en todos los tiempos. Resuelve la contradicción en el capítulo 19, donde examina a los emperadores romanos que sucedieron al emperador filósofo Marco Aurelio hasta llegar a Maximino. El punto culminante es su análisis de Severo. Este se contaba entre los emperadores más crueles y rapaces, pero en él había una virtud tan grande, que siempre pudo reinar con felicidad, porque sabía bien cómo usar la máscara del zorro y el león, cuyas naturalezas un príncipe debe imitar. Un nuevo príncipe en un nuevo principado no puede imitar las acciones del buen emperador Marco Aurelio, y tampoco es necesario que siga las de Severo; pero debería tomar de este los aspectos que son necesarios para fundar su Estado, y de Marco, los que son apropiados y gloriosos para conservar un Estado ya firmemente establecido. El tema principal de *El Príncipe* es el príncipe totalmente nuevo en un Estado totalmente nuevo, es decir, el fundador. Y el modelo para el fundador en cuanto tal es el criminal Severo, en extremo astuto. Esto significa que la justicia no es precisamente, como había dicho Agustín, el *fundamentum regnorum*; el fundamento de la justicia es la injusticia; el fundamento de la moral es la inmoralidad; el fundamento de la legitimidad es la ilegitimidad o la revolución, y el fundamento de la libertad es la tiranía. En el principio hay terror, no armonía o amor; pero existe, por supuesto, una gran diferencia entre el terror por el terror mismo, en vistas a su perpetuación, y el terror que se limita a sentar los cimientos de la medida de humanidad y libertad compatible con la condición humana. No obstante, en el mejor de los casos, esta distinción sólo se insinúa en *El Príncipe*.

El mensaje reconfortante de *El Príncipe* se da en el último capítulo, que es una exhortación dirigida a un príncipe italiano, Lorenzo de Médicis, para que tome Italia y la libere de los bárbaros, esto es, de los franceses, los españoles y los alemanes. Maquiavelo le dice a Lorenzo que la liberación de Italia no es muy difícil. Una de las razones que aduce es que «se han visto acontecimientos extraordinarios y sin precedentes, inducidos por Dios: el mar se ha dividido, una nube

os ha mostrado el camino, de la piedra ha manado agua, ha llovido maná». Los acontecimientos sin precedentes sí tienen un precedente: los milagros que siguieron a la liberación de Israel de la servidumbre egipcia. Lo que Maquiavelo parece sugerir es que Italia es la tierra prometida para Lorenzo. Pero hay una dificultad: Moisés, que condujo a Israel fuera de la casa de servidumbre y hacia la tierra prometida, no llegó a esa tierra: murió en la frontera. De ese modo, Maquiavelo profetiza sombríamente que Lorenzo no liberará a Italia, y una de las razones es que carece de la extraordinaria *virtù* necesaria para llevar esa gran obra a su consumación. Pero hay más sobre los extraordinarios sucesos sin precedentes de los cuales nada se sabe, salvo lo que Maquiavelo afirma sobre ellos. Todos esos acontecimientos extraordinarios ocurrieron antes de la revelación en el Sinaí. Lo que Maquiavelo profetiza, entonces, es la inminencia de una nueva revelación, la revelación de un nuevo Decálogo. El portador de esa revelación no es, por supuesto, esa mediocridad de Lorenzo, sino un nuevo Moisés. Ese nuevo Moisés es el propio Maquiavelo, y el nuevo Decálogo es la enseñanza totalmente nueva sobre el príncipe totalmente nuevo en un Estado totalmente nuevo. Es cierto que Moisés era un profeta armado y Maquiavelo se cuenta entre los desarmados, que terminan necesariamente en la ruina. Para encontrar la solución de esta dificultad debemos acudir a su otra gran obra, los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio.*

Sin embargo, si pasamos de *El Príncipe* a los *Discursos* para hallar la solución de las dificultades no resueltas en el primero de estos libros, salimos de un problema para meternos en otro peor, porque los *Discursos* son mucho más difíciles de entender que *El Príncipe*. Es imposible mostrar esto sin inducir antes en el lector cierta perplejidad, pero esa perplejidad es el comienzo de la comprensión.

Comencemos por el principio mismo, las dedicatorias. *El Príncipe* está dedicado al señor de Maquiavelo, Lorenzo de Médicis. Maquiavelo, que se presenta como un hombre de la más baja condición, que vive en un lugar inferior, está tan abrumado por la grandeza de su señor, que considera *El Príncipe*, aunque es su posesión más estimada, como indigna de la presencia de Lorenzo. Recomienda su obra mediante la observación de que es un pequeño volumen que el des-

tinatario puede entender en el tiempo más breve, aunque incluye todo lo que el autor ha llegado a saber y comprender en muchísimos años y con grandes peligros. Los *Discursos* están dedicados a dos jóvenes amigos que lo han impulsado a escribir ese libro, el cual es, al mismo tiempo, una muestra de gratitud de Maquiavelo por los beneficios que ha recibido de sus dos amigos. El autor ha dedicado *El Príncipe* a su señor en la esperanza de recibir favores de él. Y no sabe si Lorenzo prestará alguna atención al libro, si no le agradaría más recibir un caballo de excepcional belleza. De acuerdo con todo ello, en la epístola dedicatoria de los *Discursos* deja a un lado la tradición que había seguido en la dedicatoria de *El Príncipe*, consistente en dedicar las obras a los príncipes: los *Discursos* no están dedicados a príncipes, sino a hombres que merecen serlo. Resta saber si Lorenzo merece ser príncipe.

Estas diferencias entre los dos libros pueden ilustrarse con el hecho de que Maquiavelo evita en *El Príncipe* ciertos términos que usa en los *Discursos*. En *El Príncipe* no se mencionan la conciencia, el bien común, los tiranos (es decir, la distinción entre reyes y tiranos) ni el cielo; además, en ese libro el «nosotros» nunca equivale a «nosotros los cristianos». Aquí podríamos señalar que Maquiavelo no se refiere en ninguno de los dos libros a la distinción entre este mundo y el venidero o entre esta vida y la próxima; tampoco menciona en ninguna de las obras al diablo o al infierno y, sobre todo, tampoco hay mención alguna del alma.

Vayamos ahora al texto de los *Discursos*. ¿De qué tratan estos? ¿Qué tipo de libro es? *El Príncipe* no plantea esta clase de dificultad, ya que la obra es un espejo de los príncipes, y los espejos de los príncipes eran un género tradicional. De conformidad con ello, los encabezamientos de todos los capítulos del libro aparecen en latín. Esto no implica negar sino, antes bien, subrayar el hecho de que *El Príncipe* transmite una enseñanza revolucionaria con una apariencia tradicional. Pero esta apariencia tradicional falta en los *Discursos*. Ninguno de los encabezamientos de los capítulos está en latín, aunque la obra se ocupa de un tema antiguo y tradicional: la antigua Roma. Además, *El Príncipe* es medianamente fácil de entender porque tiene un plan aceptablemente claro. El plan de los *Discursos*, en cambio, es en extremo oscuro, a punto tal que sentimos la tentación de

preguntarnos si tiene algún plan. Además, los *Discursos* dicen estar dedicados a los diez primeros libros de Tito Livio. Esos primeros diez libros abarcan desde los comienzos de Roma hasta los tiempos inmediatamente anteriores a la Primera Guerra Púnica, esto es, hasta el momento culminante de la incorrupta República Romana, y antes de las conquistas romanas fuera del territorio de Italia. Empero, en los *Discursos*, Maquiavelo se ocupa en cierta medida de toda la historia romana cubierta por la obra de Tito Livio: la obra de este consta de ciento cuarenta y dos libros, y los *Discursos* tienen ciento cuarenta y dos capítulos. La obra de Tito Livio llega hasta el tiempo del emperador Augusto, o sea, los comienzos del cristianismo. De todos modos, los *Discursos*, cuya extensión es más de cuatro veces superior a la de *El Príncipe*, parecen ser mucho más amplios que este libro. En los *Discursos*, Maquiavelo sólo excluye explícitamente el tratamiento de un tema: «Sería un asunto demasiado largo y exaltado discutir lo peligroso que es convertirse en cabeza de algo nuevo que concierne a muchos, y cuán difícil es manejarlo y consumarlo y, después de su consumación, mantenerlo; lo reservaré, por lo tanto, para un lugar más apropiado». Sin embargo, ese asunto largo y exaltado es precisamente el que Maquiavelo analiza en *El Príncipe*: «Debemos considerar que nada es más difícil de emprender, ni tiene un éxito más dudoso, ni es más peligroso de manejar, que convertirse en cabeza de la introducción de nuevos órdenes». Es cierto que Maquiavelo no habla aquí de «mantener». Como sabemos por los *Discursos*, el encargado más apto de ese mantenimiento es el pueblo, mientras que la introducción de nuevos modos y órdenes la hacen mejor los príncipes. De esto se podría extraer la conclusión de que el tema característico de los *Discursos*, a diferencia de *El Príncipe*, es el pueblo: una conclusión en modo alguno absurda, pero muy insuficiente para empezar siquiera a entender la obra.

El carácter de los *Discursos* puede ilustrarse con otros dos ejemplos adicionales, de otro tipo de dificultad. En II, 13, Maquiavelo afirma y en cierto modo prueba que uno se eleva de una posición baja o abyecta a una exaltada por medio del fraude, más que mediante la fuerza. Esto es lo que hizo la República Romana en sus comienzos. Sin embargo, antes de hablar de la República Romana, Maquiavelo habla de cuatro príncipes que pasaron de una posición baja o

abyecta a una elevada. Se refiere muy extensamente a Ciro, el fundador del Imperio Persa. Este es el ejemplo central. Ciro llegó al poder tras engañar al rey de Media, su tío. Pero si era, para empezar, el sobrino del rey de Media, ¿cómo puede decirse que se elevó desde una posición baja o abyecta? Para reafirmar su argumento, Maquiavelo menciona a continuación a Giovan Galeazzo, que mediante el fraude se apoderó del Estado y del poder de Bernabò, su tío. Entonces, también Galeazzo era, para empezar, el sobrino de un príncipe gobernante y no podía decirse que se había elevado de una posición baja o abyecta. ¿Qué indica, pues, Maquiavelo al hablar de una manera tan enigmática? Consideremos III, 48: cuando vemos que un enemigo comete un gran error, debemos creer que hay gato encerrado. Esto se dice en el encabezamiento del capítulo; en el texto, Maquiavelo va más allá y dice: «siempre habrá gato encerrado en ello». Sin embargo, inmediatamente después, en el ejemplo central, muestra que los romanos cometieron una vez un gran error a causa de la desmoralización, o sea, de manera no fraudulenta.

¿Cómo debemos abordar las dificultades que enfrentamos en los *Discursos*? Volvamos al título: *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. El título no es correcto en sentido literal, pero no hay riesgo en decir que la obra está compuesta primordialmente de discursos sobre la primera década, los primeros diez libros de Tito Livio. Hemos señalado, además, que los *Discursos* carecen de un plan claro: quizás el plan se haga visible si tomamos en serio el hecho de que la obra está dedicada a Tito Livio; quizá Maquiavelo siga a Tito Livio siguiendo su orden. Una vez más, esto no es realmente cierto, pero es verdad si se lo entiende en forma inteligente: el uso y el no uso de Tito Livio por parte de Maquiavelo es la clave para la comprensión de la obra. Maquiavelo utiliza a Tito Livio de diversas maneras: a veces hace un uso tácito de alguna de sus historias, a veces se refiere a «este texto», en ocasiones menciona a Tito Livio por su nombre, en otros casos lo cita (en latín) con mención de su nombre o sin ella. El uso y el no uso pueden ejemplificarse con los hechos siguientes: Maquiavelo no cita a Tito Livio en los diez primeros capítulos, luego lo cita en los cinco siguientes y, una vez más, deja de citarlo en los veinticuatro que siguen. La comprensión de las razones subyacentes en esos hechos es la clave para entender los *Discursos*.

No puedo tratar esta cuestión en forma concluyente dentro del espacio de que dispongo, pero me ocuparé de ella mediante una selección de los siguientes cinco capítulos o cuasi capítulos: proemio al libro I, proemio al libro II, y capítulos II.1, I.26 y II.5.

En el proemio al libro primero, Maquiavelo nos hace saber que ha descubierto nuevos modos y órdenes, que ha tomado un camino nunca antes hollado por nadie. Compara su logro con el descubrimiento de aguas y tierras desconocidas: se presenta como el Colón del mundo político moral. Lo que lo impulsaba era el deseo natural, que siempre había tenido, de hacer las cosas que en su opinión producen el beneficio común de todos. Por lo tanto, enfrenta con valentía los peligros que sabe que le esperan. ¿Cuáles son esos peligros? En el caso del descubrimiento de mares y tierras desconocidos, el peligro consiste en buscarlos; una vez que has encontrado las tierras desconocidas y regresas a casa, estás a salvo. Sin embargo, cuando se trata de descubrir nuevos modos y órdenes, el peligro consiste en encontrarlos, es decir, en hacerlos públicamente conocidos, puesto que, como le hemos oído decir a Maquiavelo, es peligroso convertirse en cabeza de algo nuevo que afecta a muchos.

Para nuestra gran sorpresa, Maquiavelo identifica inmediatamente después los nuevos modos y órdenes con los de la Antigüedad: su descubrimiento es sólo un redescubrimiento. Se refiere al interés contemporáneo por los fragmentos de estatuas antiguas, que los escultores de esos días tienen en gran estima y usan como modelos. Por ello es tanto más sorprendente que nadie piense en imitar las más virtuosas acciones de los antiguos reinos y repúblicas, con el deplorable resultado de que no quedan rastros de la virtud antigua. Los abogados de hoy aprenden su oficio de los abogados antiguos. Los médicos de hoy basan sus juicios en la experiencia de los médicos antiguos. Por lo tanto, es mucho más asombroso que, en cuestiones políticas y militares, los príncipes y las repúblicas de hoy en día no recurran a los ejemplos de los antiguos. Esto es el resultado no tanto de la debilidad en que la religión del presente ha sumido al mundo, o del mal que el ocio ambicioso ha hecho a muchos países y ciudades cristianos, como de una comprensión insuficiente de las historias, y sobre todo la de Tito Livio. Como consecuencia, los contemporáneos de Maquiavelo creen que la

imitación de los antiguos no sólo es difícil sino imposible. Sin embargo, esto es lisa y llanamente absurdo: el orden natural, incluida la naturaleza del hombre, es el mismo que en la Antigüedad.

Entendemos ahora por qué el descubrimiento de nuevos modos y órdenes, que es sólo el redescubrimiento de los modos y órdenes antiguos, es peligroso. Ese redescubrimiento, que lleva a la exigencia de que los hombres de hoy en día imiten la virtud de los antiguos, es contrario a la religión del presente: es esa religión la que enseña que la imitación de la virtud antigua es imposible, y que lo es desde un punto de vista moral, porque las virtudes de los paganos son sólo vicios resplandecientes. Lo que Maquiavelo tendrá que lograr en los *Discursos* no es simplemente la presentación, sino la rehabilitación de la virtud antigua frente a la crítica cristiana. Esto no elimina la dificultad de que el descubrimiento de nuevos modos y órdenes es sólo el redescubrimiento de los modos y órdenes antiguos.

Todo esto, sin embargo, está claro. Maquiavelo no puede dar por sentada la superioridad de los antiguos; debe establecerla. En consecuencia, le es preciso encontrar, en primer lugar, un terreno común para los admiradores y los detractores de la Antigüedad. Ese terreno común es la veneración de lo antiguo, sea bíblico o pagano. Maquiavelo parte de la premisa tácita de que lo bueno es lo antiguo y, en consecuencia, de que lo mejor es lo más antiguo. Así, llega ante todo al antiguo Egipto, que floreció en la Antigüedad más remota. Pero esto no es de mucha ayuda, porque se sabe demasiado poco del antiguo Egipto. Maquiavelo se decide, entonces, por lo más antiguo que es suficientemente conocido y, al mismo tiempo, propio: la antigua Roma. Sin embargo, es evidente que la antigua Roma no es admirable en todos los aspectos importantes. Puede plantearse, y se ha planteado, un sólido argumento favorable a la superioridad de Esparta. Por lo tanto, Maquiavelo debe establecer la autoridad de la antigua Roma. Su manera general de hacerlo nos recuerda la manera en que los teólogos establecían antaño la autoridad de la Biblia frente a los incrédulos. Pero la antigua Roma no es un libro como la Biblia. No obstante, al establecer su autoridad, Maquiavelo establece asimismo la autoridad de su principal historiador, Tito Livio, y con ella, la del libro. La historia de Tito Livio es la Biblia de Maquiavelo. De ello

se infiere que este no puede empezar a usar a Tito Livio antes de haber establecido la autoridad de Roma.

Empieza a citar a Livio en la sección sobre la religión romana (I, 11-15). En el capítulo precedente ha comparado a César, como fundador de una tiranía, con Rómulo, como fundador de una ciudad libre. La gloria de César se debe a los escritores que lo celebraron porque su juicio fue corrompido por el extraordinario éxito de aquel, la fundación del gobierno de los emperadores; los emperadores no permitían que los escritores hablaran libremente de César. Sin embargo, los autores libres sabían cómo eludir esa restricción: vituperaban a Catilina, prefiguración desafortunada de César, y celebraban a Bruto, el enemigo de este. Pero no todos los emperadores fueron malos. La época de los emperadores que va de Nerva a Marco Aurelio fue la edad dorada, cuando cada uno podía sostener y defender la opinión que le gustara: dorados son los tiempos en que la autoridad no restringe el pensamiento ni su expresión. Estas observaciones constituyen, en sustancia, la introducción al tratamiento maquiaveliano de la religión romana. Maquiavelo trata aquí la religión pagana al mismo nivel, en cuanto religión, que la religión bíblica. El principio de toda religión es la autoridad, que es precisamente lo que Maquiavelo ha cuestionado poco antes. Sin embargo, para la clase dirigente de la antigua Roma, la religión no era una autoridad; la utilizaban para sus propósitos políticos, y lo hacían de la manera más admirable. El elogio de la religión de la antigua Roma implica, y más que implica, una crítica de la religión de la Roma moderna. Maquiavelo elogia la religión romana antigua por la misma razón por la cual los escritores libres sometidos a la autoridad de los Césares elogiaban a Bruto: no podía censurar en forma abierta la autoridad del cristianismo a la que estaba sometido. Por eso, si la historia de Tito Livio es la Biblia de Maquiavelo, es su anti-Biblia.

Después de haber establecido la autoridad de la antigua Roma y de haber demostrado su superioridad sobre los modernos mediante muchos ejemplos, Maquiavelo empieza a insinuar los defectos que padecía. Sólo desde este punto en adelante su única autoridad es Tito Livio —esto es, un libro—, y no Roma. Sin embargo, poco antes del final del libro primero cuestiona abiertamente la opinión de todos los escritores, incluido el propio Livio, sobre un tema de la mayor

importancia. Así, paso a paso nos lleva a comprender por qué son nuevos los antiguos modos y órdenes que él ha redescubierto: 1) Los modos y órdenes de la antigua Roma se establecieron bajo la presión de las circunstancias, por ensayo y error, sin un plan coherente ni una comprensión de sus razones; Maquiavelo expone esas razones y, por consiguiente, está en condiciones de corregir algunos de los antiguos modos y órdenes. 2) El espíritu que animaba a los antiguos modos y órdenes era la veneración de la tradición, de la autoridad, del espíritu de piedad, mientras que Maquiavelo está animado por un espíritu por completo diferente. El progreso de la argumentación en el libro primero se indica con suma claridad. Si bien ese libro comienza con el mayor elogio de la más remota Antigüedad, termina con la expresión «muy joven»: muchos romanos celebraron sus triunfos *giovanissimi*.

De esta manera, estamos preparados para entender el proemio del libro segundo. Allí, Maquiavelo cuestiona abiertamente el prejuicio en favor de los tiempos antiguos: «los hombres siempre elogian los tiempos antiguos y acusan al presente, pero no siempre con razón». En verdad, el mundo ha sido siempre el mismo; la cantidad de bien y de mal no varía. Lo que cambia son los diferentes países y naciones, que tienen tiempos de virtud y tiempos de degeneración. En la Antigüedad, la virtud residió ante todo en Asiria y por último en Roma. Después de la destrucción del Imperio Romano, la virtud sólo revivió en algunas partes de este, sobre todo en Turquía. De modo que alguien nacido en la Grecia actual que no se haya convertido en turco censurará razonablemente el presente y elogiará la Antigüedad. En consecuencia, se justifica perfectamente que Maquiavelo elogie los tiempos de los antiguos romanos y censure su propio tiempo: ni en Roma ni en Italia han quedado rastros de la antigua virtud. Por lo tanto, exhorta a los jóvenes a imitar a la antigua Roma cada vez que el destino les dé oportunidad de hacerlo, esto es, de hacer lo que la malignidad de los tiempos y de la fortuna le ha impedido hacer a él mismo.

El mensaje del proemio del libro segundo podría parecer más bien magro, al menos comparado con el del proemio del libro primero. Ello se debe a que este último proemio es la introducción de toda la obra, mientras que el proemio del libro segundo sólo es la introducción de este y, más en par-

ticular, de sus primeros capítulos. En él, Maquiavelo toma partido en primer lugar por una opinión de Plutarco, a quien llama autor de peso —nunca aplica este epíteto a Tito Livio—, opinión compartida por Livio è incluso por el pueblo romano: la de que los romanos adquirieron su imperio por obra de la fortuna, y no de la virtud. Antes de la conquista romana, toda Europa estaba habitada por tres pueblos que defendían su libertad con obstinación y se gobernaban libremente, es decir, como repúblicas. De aquí que Roma necesitara excesiva virtud para conquistarlos. ¿Cómo sucedió, entonces, que en esos tiempos antiguos esos pueblos fueran más amantes de la libertad que hoy? Según Maquiavelo, eso se debió, en última instancia, a la diferencia entre la antigua religión y la nuestra. Nuestra religión ha atribuido el máximo bien a la humildad, el envilecimiento y el menosprecio de las cosas humanas, mientras que la antigua religión lo atribuía a la grandeza de espíritu, la fortaleza del cuerpo y todas las demás cosas aptas para hacer más fuerte al hombre. Pero el desarme del mundo y del cielo mismo se debe, en definitiva, a la destrucción del Imperio Romano y de toda vida republicana. Aparte de su excesiva virtud, la segunda razón de la grandeza de Roma fue la liberal admisión de extranjeros a la ciudadanía. Empero, tal política expone a un Estado a grandes peligros, como lo sabían los atenienses y sobre todo los espartanos, que temían que la mezcla con nuevos habitantes corrompiera las antiguas costumbres. Debido a la política romana, muchos hombres que nunca habían conocido la vida republicana y a quienes esta no les importaba, esto es, muchos orientales, se convirtieron en ciudadanos romanos. La conquista romana de Oriente completó, de ese modo, lo que había iniciado la conquista de Occidente. Y así ocurrió que la República Romana fue, por una parte, la antítesis directa de la república cristiana y, por otra, la causa de esta e incluso su modelo.

El libro tercero no tiene proemio, pero su primer capítulo cumple la función de tal. Mediante esta ligera irregularidad, Maquiavelo subraya el hecho de que el número de capítulos de los *Discursos* iguala el número de libros de la historia de Tito Livio, y esta, como hemos señalado antes, se extiende desde el origen de Roma hasta el momento de la aparición del cristianismo. El encabezamiento del capítulo 1 del libro tercero dice lo siguiente: «Si se desea que una secta o

una república vivan largo tiempo, es menester llevarlas con frecuencia a sus comienzos». Si bien el encabezamiento sólo habla de sectas o repúblicas, el capítulo mismo trata de repúblicas, sectas y reinos; las sectas, es decir, las religiones, ocupan el centro. Todas las cosas del mundo tienen un límite a su decurso, un límite fijado por el cielo. Pero sólo llegan a él si se las mantiene en orden, o sea, si se remontan a menudo a sus orígenes, porque en ellos deben haber tenido alguna bondad: de otro modo, no habrían logrado su primera fama y su crecimiento. Maquiavelo demuestra en primer lugar su tesis respecto de las repúblicas, mediante el ejemplo de Roma al recobrar vida y virtud después de ser derrotada por los galos: Roma reanudó entonces la observancia de la religión y la justicia, esto es, de los antiguos órdenes, en especial los de la religión; por haberlos dejado de lado, había padecido el desastre. La recuperación de la antigua virtud consiste en la reimposición del terror y el temor que en el comienzo habían hecho buenos a los hombres. Maquiavelo explica así el significado fundamental de su interés en la recuperación de los antiguos modos y órdenes: en el comienzo, los hombres eran buenos no a causa de su inocencia, sino porque estaban dominados por el terror y el temor, el terror y el temor iniciales y radicales; en el principio no hay amor sino terror; la enseñanza de Maquiavelo, totalmente nueva, se basa en esta presunta intuición (que anticipa la doctrina de Hobbes sobre el estado de naturaleza). Maquiavelo pasa luego al análisis de las sectas; ilustra su tesis con el ejemplo de «nuestra religión»: «Si nuestra religión no hubiera sido retrotraída a su comienzo o principio por San Francisco y Santo Domingo, se hubiese extinguido por completo, porque mediante la pobreza y el ejemplo de Cristo ellos volvieron a incorporarla al espíritu de los hombres en los lugares donde ya había desaparecido, y estas nuevas órdenes fueron tan vigorosas que son la razón por la cual la inmoralidad de los prelados y de los jefes de la religión no arruina nuestra religión; pues los franciscanos y los dominicos todavía viven en la pobreza y disfrutan de tanto crédito entre los pueblos gracias a la confesión y las prédicas, que los convencen de que está mal hablar mal del mal y de que es bueno vivir en obediencia a los prelados y, si estos pecan, dejar su castigo en manos de Dios. Así, los prelados actúan lo peor que pueden, porque no temen el castigo que no ven y en el que no creen.

En consecuencia, esta innovación ha mantenido y mantiene esa religión». En este caso, el retorno al comienzo se logró mediante la introducción de nuevas órdenes. Maquiavelo dice esto aquí, sin duda, porque no cree que las reformas franciscana y dominica equivalgan a una simple restauración del cristianismo primitivo, pues dejan intacta la jerarquía cristiana. Pero la introducción de nuevas órdenes también es necesaria en las repúblicas, como insiste Maquiavelo en el capítulo final de los *Discursos*: en todos los casos, incluido el suyo propio, la restauración de los antiguos modos y órdenes significa la introducción de nuevos modos y órdenes. Sin embargo, hay una gran diferencia entre la renovación franciscana y dominica y las renovaciones republicanas: estas últimas someten a toda la república, incluidos sus dirigentes, al terror y el temor iniciales, precisamente, porque resisten al mal: porque lo castigan en forma visible y por lo tanto creíble. El mandato o consejo cristiano de no resistir al mal se basa en la premisa de que el comienzo o el principio es amor. Ese mandato o consejo sólo puede llevar al desorden más extremo o bien a la evasión. La premisa, sin embargo, se convierte en su total opuesto.

Hemos visto que el número de capítulos de los *Discursos* es significativo y fue elegido en forma deliberada. De este modo se nos induce a preguntarnos si el número de capítulos de *El Príncipe* no es también significativo. *El Príncipe* consta de veintiséis capítulos. Veintiséis es el valor numérico de las letras del sagrado nombre de Dios en hebreo, del Tetragrammaton. Pero, ¿sabía esto Maquiavelo? No lo sé. Veintiséis equivale a dos veces trece. Hoy y desde hace bastante tiempo, el trece es considerado un número de mala suerte, pero antes también se lo veía, incluso primordialmente, como un número afortunado. De modo que «dos veces trece» podría significar a la vez buena y mala suerte, y por eso, en general, suerte, *fortuna*. Es posible plantear un argumento favorable a la idea de que la teología de Maquiavelo podría expresarse con la fórmula *Deus sive fortuna* (a diferencia del *Deus sive natura* de Spinoza), esto es, que Dios es fortuna en cuanto se lo supone sujeto a la influencia humana (imprecación). Mas para demostrar esto haría falta una argumentación «demasiado larga y demasiado elevada» para la presente ocasión. Veamos, por lo tanto, si no podemos obtener alguna ayuda echando una mirada al ca-

pítulo 26 de los *Discursos*. Su encabezamiento dice lo siguiente: «Un nuevo príncipe, en una ciudad o un país tomado por él, debe hacer todo nuevo». El tema del capítulo es, por consiguiente, el nuevo príncipe en un nuevo Estado, esto es, el tema más elevado de *El Príncipe*. Al final del capítulo precedente, Maquiavelo ha dicho: quien desee establecer un poder absoluto, que los escritores llaman tiranía, debe renovarlo todo. El tema de nuestro capítulo es, entonces, la tiranía, pero este término no aparece nunca en él: «tiranía» se evita en el capítulo 26 de los *Discursos* tal como se evita en *El Príncipe*, que consta de veintiséis capítulos. La lección del capítulo mismo es esta: un nuevo príncipe que desee establecer un poder absoluto en su Estado debe hacerlo todo nuevo; debe establecer nuevas magistraturas con nuevos nombres, nuevas autoridades y nuevos hombres; debe hacer pobre al rico y rico al pobre, como hizo David cuando se convirtió en rey: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes*. En suma, en su país no debe dejar nada sin tocar, y no debe haber rango o riqueza que sus poseedores no reconozcan como debidos al príncipe. Los modos que este debe usar son muy crueles y hostiles, no sólo a toda vida cristiana, sino incluso a cualquier vida humana; de manera que todos deben preferir vivir como «hombres particulares y no como un rey, con tan grande ruina de seres humanos». La cita latina que aparece en este capítulo es traducida de la siguiente manera en la versión revisada: «Él ha colmado de bienes a los hambrientos y a los ricos los ha despojado». La cita forma parte del Magnificat, la plegaria de agradecimiento que la Virgen María ofreció después de enterarse por el arcángel Gabriel de que daría a luz un niño que se llamaría Jesús; quien «ha colmado de bienes a los hambrientos y ha despojado a los ricos» no es otro que Dios mismo. En el contexto de este capítulo, ello significa que Dios es un tirano y que ese rey David que hizo pobres a los ricos y ricos a los pobres era un rey divino, un rey que transitaba los caminos del Señor porque procedía de manera tiránica. Debemos señalar que esta es la única cita del Nuevo Testamento que aparece en los *Discursos* o en *El Príncipe*. Y esa única cita neotestamentaria se usa para expresar la más horrible blasfemia. Alguien podría decir, en defensa de Maquiavelo, que esa blasfemia no se profiere en forma expresa sino que sólo está implícita. Empero, esta defensa, lejos de ayudarlo,

empeora su caso, y por esta razón: cuando un hombre pronuncia o vomita abiertamente una blasfemia, todos los hombres buenos se estremecen y se alejan de él o lo castigan dándole su merecido; el pecado es por entero suyo. Pero una blasfemia oculta es tan insidiosa no sólo porque protege al blasfemo del castigo mediante el debido proceso legal, sino, sobre todo, porque prácticamente obliga al oyente o lector a pensar la blasfemia por sí mismo y, de ese modo, a convertirse en cómplice del blasfemo. Maquiavelo establece, de tal forma, una especie de intimidad con sus lectores por excelencia, a quienes llama «los jóvenes», al inducirlos a tener pensamientos prohibidos o criminales. Esa intimidad parece también establecida por cada fiscal o juez que, para condenar al criminal, debe tener pensamientos criminales, pero el criminal la aborrece. Maquiavelo, por el contrario, aspira a ella y la desea. Esta es una parte importante de su educación de los jóvenes o, para usar la expresión consagrada por el tiempo, de su corrupción de los jóvenes.

Si el espacio lo permitiera, podríamos considerar con provecho los otros capítulos de los *Discursos* cuyos números son múltiplos de trece. Tomaré sólo uno de ellos: libro segundo, capítulo 5. El encabezamiento de este capítulo dice lo siguiente: «Que el cambio de sectas y lenguajes, junto con las inundaciones y las plagas, destruye la memoria de las cosas». Al comienzo del capítulo, Maquiavelo discrepa de ciertos filósofos planteando una objeción a su argumento. Los filósofos en cuestión dicen que el mundo es eterno. Maquiavelo «cree» que se les podría replicar de esta manera: si el mundo fuera tan viejo como ellos afirman, sería razonable que hubiera memoria de más de cinco mil años (esto es, la memoria que tenemos gracias a la Biblia). Maquiavelo se opone a Aristóteles en nombre de la Biblia. Pero continúa: podríamos hacer tal réplica si no viéramos que las memorias de los tiempos son destruidas por diversas causas, originadas en parte en los seres humanos y en parte en el cielo. Refuta entonces una supuesta refutación de Aristóteles, del argumento antibíblico más conocido de los aristotélicos. Continúa como sigue: las causas originadas en los seres humanos son los cambios de sectas y de lenguaje, pues cuando surge una nueva secta, esto es, una nueva religión, su primera preocupación es, para adquirir fama, extinguir la antigua religión; y cuando quienes establecen las órdenes de

las nuevas sectas son de un lenguaje diferente, destruyen con facilidad la vieja secta. Lo comprendemos al considerar el procedimiento usado por la secta cristiana contra la secta de los gentiles; la primera ha arruinado todas las órdenes y todas las ceremonias de esta última, y destruyó todo recuerdo de la antigua teología. Es cierto que no ha logrado destruir por completo el conocimiento de las cosas hechas por los hombres excelentes entre los gentiles, y esto se debió a que mantuvo la lengua latina, que los cristianos se vieron obligados a usar en la escritura de su nueva ley. Porque si hubieran sido capaces de escribir esa ley en un nuevo lenguaje, no habría registro alguno de las cosas del pasado. Sólo tenemos que leer las actas de San Gregorio y otras cabezas de la religión cristiana para ver con qué gran obstinación persiguieron toda memoria antigua, mediante la quema de las obras de los poetas y los historiadores, la destrucción de las imágenes y la mutilación de cualquier otro signo de la Antigüedad; si hubieran unido a esa persecución una nueva lengua, todo se habría olvidado en el más breve plazo. Mediante estas extraordinarias exageraciones, Maquiavelo esboza el trasfondo de su propia obra, en particular de su recuperación del querido Tito Livio, la mayor parte de cuya obra se ha perdido a causa de «la malignidad de los tiempos» (I, 2). Además, compara aquí en silencio la conducta de los cristianos con la de los musulmanes, cuya nueva ley se escribió en una nueva lengua. La diferencia entre unos y otros no estriba en que los cristianos tuvieran mayor respeto por la Antigüedad pagana que los musulmanes, sino en que aquellos no conquistaron el Imperio Romano de Occidente como estos conquistaron el de Oriente, por lo cual se vieron obligados a adoptar la lengua latina y, por consiguiente, a conservar en cierta medida la literatura de la Roma pagana y, con ello, a su mortal enemigo. Poco después, Maquiavelo dice que estas sectas cambian dos o tres veces en cinco mil o seis mil años. Así, determina el lapso de vida del cristianismo: el máximo sería de tres mil años; el mínimo, de mil seiscientos sesenta y seis años. Esto significa que el cristianismo podría llegar a su fin unos ciento cincuenta años después de escritos los *Discursos.* Maquiavelo no fue el primero en consagrarse a especulaciones de este tipo (cf. Gemisto Pletón, que fue mucho más confiado o aprensivo que él).

Sin embargo, el aspecto más importante que Maquiavelo señala con su exposición es que todas las religiones, incluido el cristianismo, son de origen humano, y no celestial. Los cambios de origen celestial que destruyen la memoria de las cosas son las plagas, el hambre y las inundaciones: lo celestial es natural; lo sobrenatural es humano.

La sustancia de lo que Maquiavelo dice o sugiere respecto de la religión no es original. Como lo revela su uso del término «secta» en lugar de «religión», va por el camino del averroísmo, esto es, de los aristotélicos medievales que, como filósofos, se negaban a hacer concesiones de ningún tipo a la religión revelada. Si bien la sustancia de la enseñanza religiosa de Maquiavelo no es original, su manera de plantearla es muy ingeniosa. De hecho, no reconoce ninguna otra teología que la civil, una teología que sirve al Estado y que debe usarse o no según lo sugieran las circunstancias. Indica que se puede prescindir de la religión si hay un monarca fuerte y capaz. Esto implica, sin duda, que la religión es indispensable en las repúblicas.

La enseñanza político-moral de los *Discursos* es, en lo fundamental, la misma que la de *El Príncipe*, pero con una importante diferencia: los *Discursos* plantean con énfasis el argumento favorable a las repúblicas, a la vez que instruyen a los tiranos en potencia sobre cómo destruir la vida republicana. Sin embargo, difícilmente pueda caber duda de que Maquiavelo prefería las repúblicas a las monarquías, tiránicas o no tiránicas. Detestaba la opresión que no estuviera al servicio del bienestar del pueblo y, por tanto, de un gobierno eficaz, en especial de una justicia punitiva imparcial y sin melindres. Era un hombre generoso, aunque sabía muy bien que lo que en la vida política pasa por generosidad sólo es, la mayoría de las veces, cálculo astuto, que en cuanto tal merece ser recomendado. En los *Discursos* expresa su preferencia con suma claridad en el elogio de M. Furio Camilo. Camilo había recibido grandes alabanzas de Tito Livio como el segundo Rómulo, el segundo fundador de Roma, un practicante muy concienzudo de la observancia religiosa; Livio llega a hablar de él como el más grande de todos los *imperatores*, pero es probable que esto quiera decir el más grande de todos los comandantes hasta su tiempo. Sin embargo, Maquiavelo llama a Camilo «el más prudente de todos los capitanes romanos» y lo elogia tanto por su «bondad»

como por su «virtud», su humanidad e integridad, como bueno y prudente; en pocas palabras, un hombre que es una suma de excelencias. En particular, tiene en mente su ecuanimidad, el hecho de que mostrara el mismo estado de ánimo en la buena fortuna y en la mala, cuando salvó a Roma de los galos y ganó así gloria inmortal, y cuando fue condenado al exilio. Maquiavelo atribuye la superioridad de Camilo ante los caprichos de la fortuna a su conocimiento superior del mundo. Pese a sus extraordinarios méritos, Camilo fue objeto de una condena al exilio. En un capítulo especial (III, 23), Maquiavelo analiza los motivos de esa condena. Basándose en Tito Livio, enumera tres razones, aunque, si no me equivoco, este nunca menciona esas tres razones juntas como causas del exilio de Camilo. En realidad, Maquiavelo no sigue aquí a Tito Livio, sino a Plutarco, pero hace este cambio característico: asigna el lugar central a la circunstancia de que, en su victoria, Camilo había hecho que su carro triunfal fuera tirado por cuatro caballos blancos; en consecuencia, el pueblo dijo que por orgullo había deseado ser igual al dios Sol o, como lo refiere Plutarco, a Júpiter (Tito Livio dice: *Jupiter et sol*). Creo que este acto bastante escandaloso de *superbia* era, a los ojos de Maquiavelo, un signo de la magnanimidad de Camilo.

El orgullo mismo de Camilo muestra, como sin duda lo sabía Maquiavelo, que hay grandeza tras su grandeza. Después de todo, Camilo no era un fundador ni un descubridor de nuevos modos y órdenes. Para formular esta idea de una manera algo diferente, Camilo era un romano de la más elevada dignidad y, como Maquiavelo lo mostró con suma evidencia en su comedia *La mandrágora*, la vida humana también requiere liviandad. En esa pieza ensalza a Lorenzo de Médicis el Magnífico por haber mezclado gravedad y ligereza en una combinación casi imposible, una combinación que Maquiavelo consideraba recomendable porque, cuando se pasa de la gravedad a la ligereza y viceversa, se imita a la naturaleza, que es mutable.

No podemos evitar preguntarnos cómo se debería juzgar de manera razonable la enseñanza de Maquiavelo en su conjunto. La forma más sencilla de contestar a esta pregunta parecería ser la siguiente. El escritor a quien Maquiavelo se refiere y con el que se muestra deferente más a menudo, con la obvia excepción de Tito Livio, es Jenofonte. Pero se re-

fiere sólo a dos de los escritos de este: la *Ciropedia* y el *Hierón*; no da noticias de sus escritos socráticos, esto es, del otro polo del universo moral de Jenofonte: Sócrates. Maquiavelo suprime la mitad de Jenofonte, la mejor mitad, en opinión de este. Podemos decir con certeza que no hay un fenómeno moral o político que Maquiavelo hubiera conocido, o por cuyo descubrimiento fuera famoso, que no hubiese sido perfectamente conocido por Jenofonte, por no hablar de Platón o Aristóteles. Es cierto que en Maquiavelo todo aparece bajo una nueva luz, pero esto no es producto de una ampliación del horizonte, sino de su estrechamiento. Muchos descubrimientos modernos concernientes al hombre tienen esta característica.

Muchas veces se ha comparado a Maquiavelo con los sofistas. Él nada dice de los sofistas o de los hombres comúnmente conocidos como tales. Sin embargo, dice algo sobre este tema, si bien en forma indirecta, en su *Vida de Castruccio Castracani*, un opúsculo realmente encantador, que contiene una descripción idealizada de un condotiero o tirano del siglo XIV. Al final de esa obra registra una cantidad de dichos ocurrentes que Castruccio pronunció u oyó. Maquiavelo toma la casi totalidad de esos dichos de las *Vidas de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio. En algunos casos, los modifica para hacerlos congruentes con Castruccio. En Diógenes Laercio se consigna que un filósofo antiguo expresó su deseo de morir como Sócrates; Maquiavelo atribuye el dicho a Castruccio, quien desea entonces morir como César. La mayoría de los dichos registrados en el *Castruccio* proceden de Aristipo y Diógenes el Cínico. Las referencias a Aristipo y Diógenes, hombres no calificados como sofistas, podrían resultar una útil guía si estuviéramos interesados en la cuestión de lo que los estudiosos llaman las «fuentes» de Maquiavelo.

Hacia el final de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles habla de lo que podríamos llamar la filosofía política de los sofistas. Su argumento principal es que estos identificaban total o casi totalmente la política con la retórica. En otras palabras, los sofistas creían o tendían a creer en la omnipotencia del discurso. Es indudable que no se puede acusar a Maquiavelo de cometer ese error. Jenofonte habla de su amigo Próxeno, que comandaba un contingente en la expedición de Ciro contra el rey de Persia y era discípulo de Gorgias, el

más famoso retórico. Y dice que este Próxeno era un hombre honesto y capaz de comandar a caballeros, pero no podía hacer que sus soldados le temieran; era incapaz de castigar a quienes no fueran caballeros, y ni siquiera podía reprenderlos. Pero Jenofonte, que era discípulo de Sócrates, demostró ser un comandante muy exitoso, precisamente, porque podía manejar tanto a caballeros como a no caballeros. Jenofonte, el discípulo de Sócrates, no se engañaba sobre el rigor y la dureza de la política, sobre ese componente de la política que trasciende el discurso. En este importante aspecto, Maquiavelo y Sócrates hacen un frente común contra los sofistas.

13. Reseña de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke**

Este libro, serio y escrito con lucidez, parte de la crisis contemporánea de la teoría política, que el autor diagnostica como una crisis de la teoría de la democracia liberal. En su opinión, esa crisis no puede superarse mediante un retorno a los teóricos clásicos de la democracia liberal y, en particular, a los fundadores de esta en el siglo XVII, porque aun en su forma original el liberalismo padecía de un defecto fundamental. Desde el comienzo estimuló el «individualismo posesivo», es decir, el individualismo «burgués»; sus supuestos básicos eran «que el hombre es libre y humano en virtud de la propiedad exclusiva de su persona, y que la sociedad humana es, en esencia, una serie de relaciones de mercado». La norma de juicio de Macpherson es «la idea de libertad como concomitante de la vida social en una sociedad no adquisitiva», esto es, en un tipo de sociedad que, por decir lo menos, trasciende los límites de cualquier «único Estado nacional». Su libro se lee como si tuviera intención de mostrar (o, más bien, de contribuir a mostrar) la racionalidad de su ideal, para lo cual pone al descubierto los errores lógicos de los primeros teóricos del individualismo posesivo y atribuye esos errores a las contradicciones de la propia sociedad burguesa. Los pensadores que analiza son Hobbes, los partidarios de la igualdad social, Harrington y Locke.

La ausencia de prejuicios comunes en Macpherson se demuestra por el hecho de que no duda en iniciar su análisis crítico de la teoría liberal con Hobbes. En efecto, según él, «los supuestos que abarcan el individualismo posesivo (...)

* «Review of C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*». El libro de Macpherson fue publicado por Oxford University Press en 1962. La reseña de Strauss apareció en el *Southwestern Social Science Quarterly*, 45(1), 1964, y se reproduce con autorización de la University of Texas Press.

aparecen en Hobbes en su forma más clara y plena». La cuestión que enfrenta el estudioso de Hobbes, desde el comienzo mismo, es si su teoría política presupone su enseñanza sobre «la naturaleza fisiológica del hombre» o su «materialismo» y si se deduce necesariamente de ella. La respuesta de Macpherson puede resumirse como sigue: la concepción de Hobbes de la naturaleza humana o sus «postulados fisiológicos» sólo proporcionan la premisa mayor de su silogismo fundamental; la premisa menor es aportada por «cierto modelo de sociedad», es decir, la sociedad posesiva de mercado. Si los hombres hobbesianos no son en verdad otra cosa que «máquinas apetitivas autopropulsadas y autodirigidas», no se ve por qué deberían estar, por naturaleza, en un estado de guerra de todos contra todos. Sin embargo, según Hobbes, el hombre se distingue de los brutos por la facultad de considerar los fenómenos como causas de posibles efectos y, en consecuencia, por su conciencia de la potencialidad y el poder. Macpherson ni siquiera intenta mostrar que el natural antagonismo de todos los hombres no se sigue de la peculiaridad del hombre así entendido. Por lo tanto, no logra demostrar la necesidad de recurrir a cierta noción de sociedad con el objeto de entender el camino de Hobbes desde la naturaleza del hombre hasta el estado de naturaleza. Esto no equivale a contradecir la afirmación de Macpherson de que la doctrina de la naturaleza humana de Hobbes es, en términos generales, favorable a la sociedad posesiva de mercado. La razón de ello, sin embargo, no es que la sociedad inglesa de su tiempo se había «convertido esencialmente en una sociedad posesiva de mercado», o que Hobbes pensara que ese tipo de sociedad estaba «aquí para quedarse», sino el hecho de haber sostenido que era más conducente al bienestar humano. Tampoco el punto de vista de Hobbes sobre la competitividad natural del hombre es un reflejo de la sociedad de mercado emergente; Hobbes encontró o habría encontrado signos claros de esa competitividad no sólo en el mercado, sino también en las cortes de los reyes, en las aldeas más atrasadas, entre los eruditos, en los conventos, en los salones y en las pocilgas de los esclavos, tanto en los tiempos modernos como en los antiguos.

Hobbes pretende haber sido el primero en descubrir la naturaleza de la sociedad humana. A juicio de Macpherson, sólo descubrió la naturaleza de la sociedad posesiva de mer-

cado y este fue, por cierto, un gran logro. Macpherson apoya su afirmación en el siguiente razonamiento, entre otros. Dada la urgencia del conocimiento de la naturaleza de la sociedad (y, podemos añadir, la simplicidad del argumento hobbesiano básico), Hobbes no logra explicar por qué su descubrimiento no se hizo mucho antes, por no decir en la antigüedad más lejana (cf. *De Cive*, Prefacio, cerca del comienzo). Pero sí da una explicación suficiente del carácter tardío de su descubrimiento mediante sus sugerencias respecto de la primacía de la influencia del miedo a poderes invisibles y del error básico de la filosofía antigua, antimaterialista y materialista (la noción de *beatitudo*). Esto equivale a no decir nada acerca de la circunstancia de que, según el propio Macpherson, «la derivación del derecho y la obligación del hecho» fue, por parte de Hobbes, «un salto en teoría política tan radical como lo fue en las ciencias naturales la formulación galileana de las leyes del movimiento uniforme, y no carece de relación con ella». En este aspecto, debería mencionarse que la defensa que Macpherson hace, contra las severas críticas de los lógicos de nuestros días, de la derivación hobbesiana del derecho y la obligación a partir del hecho se cuenta entre los puntos más valiosos de su libro.

La escasez del espacio a mi disposición me impide hablar aunque sea brevemente de los análisis que hace Macpherson del pensamiento de los niveladores, Harrington y Locke. En los tres casos, su procedimiento es fundamentalmente el mismo: atribuye la autocontradicción de los pensadores en cuestión a la autocontradicción de la propia sociedad capitalista. Sus observaciones merecen en todos los casos una cuidadosa consideración. Sin embargo, nos queda la duda en cuanto a si no derivan la evidencia que tienen de la aceptación de su norma de juicio: si la sociedad racional no es la sociedad socialista universal, «la teoría política del individualismo posesivo» debe examinarse a la luz de un ideal diferente.

14. Reseña de J. L. Talmon, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance**

Esta es la grave declaración de un hombre que es, a la vez, judío e historiador, más que un historiador judío. A su juicio, el historiador que estudia el destino del pueblo judío no puede y no necesita remontarse más allá del hecho de que este se constituyó a partir de la creencia en su condición de pueblo elegido; esta creencia hizo posible y en sustancia causó sus exilios y su precaria existencia a través de las épocas hasta hoy, porque el establecimiento del Estado de Israel no ha eliminado «la problemática ambigüedad asociada a la existencia judía en todas partes y en todos los tiempos» (pág. 9, nota). Las descripciones tanto económicas como «psicológicas» son radicalmente inadecuadas. Por otra parte, como tal, el historiador tampoco está obligado o condicionado a aceptar la noción teológica de la «elección». El autor pone al descubierto el provincianismo que informa a la concepción común de que la creencia en la elección procede del orgullo étnico. La idea del «pueblo elegido», así como la de una «nación santa» o «un pueblo de sacerdotes», expresa «lo que Matthew Arnold llamaba la pasión judía por actuar bien, en contraste con la pasión griega por ver y pensar bien» (pág. 18). Por lo tanto, es uno de los dos elementos básicos de la civilización occidental. Está en la raíz de «la relación fundamental y peculiarmente occidental entre Iglesia y Estado» que impidió en Occidente la aparición del «despotismo oriental» (pág. 19). Es de esperar que el autor desarrolle con mayor profundidad este tema y muestre, con más precisión que hasta ahora, por qué «la pasión por actuar bien», a diferencia de «la pasión por ver y pensar bien», exige primordialmente una nación singular como portadora.

* «Review of J. L. Talmon, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*». El libro de Talmon fue publicado en Londres por la Hillel Foundation en 1957. La reseña de Strauss apareció en el *Journal of Modern History*, 29(3), 1957. © 1957 por la University of Chicago.

15. Ensayo introductorio para Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism**

No estoy seguro de ser el mejor mediador entre Hermann Cohen (1842-1918) y el lector norteamericano de hoy. Crecí en un ambiente en el que Cohen era el centro de atracción para los judíos con inclinaciones filosóficas y devotos del judaísmo; era el maestro a quien reverenciaban. Pero han pasado más de cuarenta años desde la última vez que estudié o siquiera leí *Religion of Reason*, y en los últimos veinte, sólo de tiempo en tiempo leí o examiné alguno de sus otros escritos. Escribo esta introducción a pedido del editor y del traductor. No puedo hacer más que describir las ideas que se me ocurrieron al releer *Religion of Reason*. Quizá sean útiles para algunos lectores.

Es difícil que los lectores actuales puedan evitar la sensación de que *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (publicado por primera vez en alemán en 1919) es un libro filosófico y al mismo tiempo un libro judío. Es filosófico porque se dedica a la religión de la razón y es judío porque dilucida, más aún, articula esa religión a partir de las fuentes del judaísmo. Esta impresión, si bien es correcta, no es tan clara como parece a primera vista.

La religión judía podría entenderse como religión revelada. En ese caso, el filósofo aceptaría la revelación tal como la han aceptado los judíos a lo largo de los tiempos en una tradición ininterrumpida, y se inclinaría ante ella; la explicaría por medio de la filosofía y, en especial, la defendería contra quienes, en ámbitos filosóficos o no filosóficos, la niegan o dudan de ella. Pero esta ocupación no sería filosófica, puesto que se apoya en un supuesto que el filósofo como tal no puede hacer, o en un acto del cual no es capaz. Cohen ex-

* «Introductory essay for Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*», reproducido de la traducción inglesa de Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, Nueva York: Frederick Ungar, 1972.

cluye esta manera de entender la relación entre filosofía y judaísmo cuando habla de religión de la razón. «La revelación es creación [divina] de razón». La revelación no es «un acto histórico». Para Cohen no hay verdades reveladas ni leyes reveladas en el sentido preciso y tradicional de los términos.

Sea entonces el judaísmo la religión de la razón. Sin embargo, es difícil que esto pueda significar que el judaísmo y la religión de la razón son idénticos. ¿La religión de la razón también se encuentra —accidentalmente, por lo tanto— en el judaísmo? ¿O es el núcleo del judaísmo y sólo del judaísmo? Cohen rechaza ambos extremos. En particular, se niega a afirmar que el judaísmo es «la religión absoluta». (Esto no equivale a negar que Cohen llame en ocasiones al judaísmo, y sólo al judaísmo, «el monoteísmo puro».) Su solución de la dificultad queda indicada por la palabra «fuente». El judaísmo es la fuente, el nacimiento, de la religión de la razón. Los judíos «crearon la religión de la razón». El judaísmo ha enseñado a la humanidad la religión de la razón. Las demás religiones son por completo inadecuadas o bien derivadas del judaísmo. Es cierto que este no siempre fue en todos los aspectos la religión de la razón. Necesitó la ayuda de la filosofía platónica y, sobre todo, de la filosofía kantiana para liberarse totalmente de irrelevancias míticas y de otra índole. Pero esta ayuda se limitó a permitir que el judaísmo actualizara plenamente lo que pretendía ser desde el comienzo y lo que fue, en lo fundamental, en todos los tiempos.

Cuando decimos que *Religion of Reason* es un libro filosófico, es probable que supongamos que la religión de la razón pertenece a la filosofía y es tal vez su parte más elevada. Sin embargo, Cohen hace una distinción entre la filosofía como filosofía, es decir, como filosofía científica, y la religión, y dice, por consiguiente, que «el judaísmo no participa de la filosofía» o que «Israel no tiene una participación creativa en la ciencia». No obstante, a su entender hay una especie de especulación filosófica cuya matriz es la religión y sobre todo el judaísmo. Esto, sin embargo, no elimina el hecho de que *Religion of Reason* no forme parte de su *System of Philosophy* (*System der Philosophie*).

La relación entre religión y filosofía, entre la *Religion of Reason* y el *System of Philosophy*, se complica debido a que la parte central de este último, la *Ethics of the Pure Will*

(*Ethik der reinen Willens*, publicada por primera vez en 1904), contiene y en cierto modo culmina en doctrinas que, a primera vista, parecen pertenecer a la religión de la razón: las doctrinas del Dios único y el futuro mesiánico. Cohen ha convertido esas doctrinas en parte integral de su *Ethics*: las ha transplantado de las fuentes del judaísmo a su ética. Resuelve esta dificultad al distinguir entre el Dios de la ética y el Dios característico de la religión. Sin embargo, como es la razón la que muestra por qué y cómo la religión debe trascender la ética, la religión «entra al sistema de la filosofía». Por lo tanto, la *Religion of Reason* debería entenderse como la parte que corona el *System of Philosophy* de Cohen.

Sin embargo, la última parte del título («desde las fuentes del judaísmo») sugiere que la *Religion of Reason* trasciende los límites del *System of Philosophy* o de cualquier sistema de filosofía. Basta, quizá, con comparar el título completo de la obra de Cohen con el de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de Kant.

La oscuridad que persiste se debe, en última instancia, al hecho de que, si bien Cohen tenía una rara devoción por el judaísmo, era apenas menos devoto de lo que entendía por cultura (la ciencia y la erudición secular, la moral autónoma conducente a una política socialista y democrática, y el arte); por eso su insistencia, en particular, sobre la «distinción metódica entre ética y religión». Esa distinción implica que, si bien la religión no puede reducirse a la ética, no deja de depender del «método de la ética». La autonomía moral del hombre no debe cuestionarse de ninguna manera. La meta de Cohen era la misma que la de otros portavoces occidentales del judaísmo posteriores a Mendelssohn: establecer una armonía entre judaísmo y cultura, entre *Torah* y *derekh eretz*. Pero Cohen persiguió este objetivo con un poder especulativo y una intransigencia incomparables.

La *Ethics* de Cohen y, de hecho, todo su *System of Philosophy* preceden «metódicamente» a la *Religion of Reason*. Además, de vez en cuando, sobre todo en los capítulos 10 y 11, se ve obligado a discrepar de la crítica bíblica protestante de su tiempo, en especial de la alemana, y de la filosofía de la historia en que esta se basaba. Por último, el orden de la argumentación dentro de los capítulos no siempre presenta la lucidez que era de esperar. Es probable que estos hechos sean la causa de considerables dificultades para el lec-

tor de la *Religion of Reason*, pero pueden superarse con reiteradas lecturas. En las observaciones siguientes, no podré impedirme reproducir o imitar las dificultades que Cohen dejó sin resolver.

La *Religion of Reason* presupone, en lo fundamental, el *System of Philosophy*, pero no fuerza los datos judíos para que entren en ese sistema como si fuera el lecho de Procusto. Cohen sigue la articulación intrínseca de ese judaísmo que era autoritativo para él como judío liberal que aborrecía el misticismo. A fin de interpretar el pensamiento judío, lo «idealiza» o «espiritualiza», es decir, lo piensa exhaustivamente y lo entiende a la luz de sus más elevadas posibilidades. Al hacerlo, afirma no limitarse a seguir la única regla segura de interpretación de cualquier texto que valga la pena, sino que continúa el proceso desplegado en el judaísmo a partir de la Biblia misma.

Cohen sigue la articulación intrínseca de la Biblia cuando dedica el capítulo 1 a la unicidad de Dios, pues el relato de la creación con el cual se inicia la Biblia presupone que, de algún modo, sabemos qué se pretende al hablar de Dios. La dilucidación decisiva de lo que la Biblia entiende por Dios se da en las palabras «el Eterno es uno» y Su nombre es «Yo soy»: Él es el uno, el único uno que es; comparado con Él, nada más es. «No sólo no hay otro Dios, sino que no hay absolutamente ningún ser excepto este único ser». La naturaleza, el mundo, incluido el hombre, no son nada. Sólo la unicidad de Dios así estrictamente entendida puede justificar la exigencia de que el hombre ame al Señor con todo su corazón, toda su alma y toda su fuerza.

No habría sido congruente con la Biblia ni con el *System of Philosophy* que Cohen iniciara su obra con una demostración de la existencia de Dios. La unicidad de Dios excluye que tenga existencia, ya que la existencia está esencialmente relacionada con la percepción sensorial. Según Cohen, la idea de Dios, Dios como una idea y no una persona, se necesita, en primer lugar, con el objeto de establecer la armonía indispensable entre naturaleza y moral: la eternidad del progreso ético éticamente requerido, la perspectiva éticamente requerida de un futuro infinito del progreso ético, no son posibles sin la eternidad futura de la raza humana y, por consiguiente, de la naturaleza en su conjunto; Dios «garantiza el ideal». Es incorrecto pero no del todo descamina-

do decir que, según Cohen, Dios es postulado por la razón ética.

La unicidad de Dios exige o implica el rechazo del culto de «otros dioses». El «santo celo de los profetas contra los falsos dioses» anima a Cohen mismo cuando dice en su propio nombre que «el servicio a otros dioses o a los ídolos debe erradicarse por completo». Ese santo celo debe superar toda vacilación originada en el encanto ejercido por los plásticos griegos e incluso en la compasión por los adoradores de falsos dioses. En este punto, más que en cualquier otro, Cohen revela hasta qué extremo había llegado a cuestionar la «cultura» tal como él y sus contemporáneos la entendían. En su opinión, el culto de los otros dioses es necesariamente un culto de imágenes. De acuerdo con el Decálogo, pero no con el *Deuteronomio*, 4:15-19, niega que pueda haber un culto del sol, la luna y las estrellas como tales.

Por otra parte, de la unicidad de Dios se sigue que todas las demás cosas o entes fuera de Dios (salvo los artefactos humanos) son Su obra. No nacen de Dios por emanación, porque esto significaría que el Devenir es parte del verdadero Ser, cuando sólo hay, por cierto, «una relación inmanente» del Ser, el único Ser, con el Devenir, de Dios con el mundo; el Devenir está implícito en el concepto de Dios, en la definición de Dios como el único ser. Por eso Cohen puede hablar de creación. La creación es «la consecuencia lógica» de la unicidad del ser divino; aún más, es simplemente idéntica a él. Por consiguiente, la creación es necesaria. Cohen no habla de ella como un acto libre. Y, según su parecer, la creación tampoco es un acto único en el tiempo o antes del tiempo. La creación es una continua creación, una renovación continua. Casi todas las fuentes del judaísmo utilizadas por Cohen para dilucidar la creación son posteriores a la Biblia. Su principal apoyo es Maimónides. Sin embargo, la doctrina de la creación de Maimónides, como se expone en la *Guía de perplejos*, no se reconoce con facilidad en la interpretación de Cohen.

La creación es sobre todo la creación del hombre; pero si bien la creación en cuanto tal es la relación inmanente de Dios como único Ser con el Devenir, y este es coevo con Dios, es indudable que el hombre, la raza humana, no es contemporánea de Dios. Cohen comienza a abordar la creación del hombre en el capítulo sobre la revelación. En la revelación,

dice, Dios entra en relación con el hombre; no ha dicho que en la creación Dios entra en relación con el mundo. La revelación es la continuación de la creación, puesto que el hombre, como ser racional y moral, nace de la revelación, esto es, está constituido por ella. La revelación es tan poco milagrosa como la creación. Es decir, no se trata de un acontecimiento único ni de una cantidad de acontecimientos únicos en el pasado remoto. Cohen sigue de cerca el primer documento clásico de esta idealización, el extenso discurso de Moisés en el *Deuteronomio*, en el que la revelación no se presenta como si se diera en el cielo ni —Cohen casi lo sostiene— surgida de él, sino originada en el corazón y la razón del hombre, que son por cierto dones de Dios. Aquí, «hombre» significa los hijos de Israel. Por lo tanto, si bien la revelación no es un acontecimiento único, se dirige primordialmente a un pueblo único. El monoteísmo debe tener su fundamento en una conciencia nacional o, más precisamente, debe ser el fundamento de la conciencia de una nación: Israel, y sólo Israel, debe su ser a su dedicación al único Dios. El monoteísmo no debe tener su fundamento en la conciencia de individuos selectos. Los individuos sobresalientes, en primer lugar el propio Moisés, no son sino los instrumentos de la liberación espiritual de la nación, representantes del pueblo judío, maestros de Israel, y de ningún modo mediadores entre Dios e Israel.

Cohen no tiene duda de que, al enseñar la identidad de Razón y Revelación, está en pleno acuerdo con «todos» o «casi todos» los filósofos judíos de la Edad Media. A este respecto, menciona con grandes elogios, aparte del propio Maimónides, a Ibn Daud, que había asignado una jerarquía muy baja a «las prescripciones de la obediencia», diferenciadas de «los principios racionales», e inferido de la debilidad de su jerarquía la debilidad de sus causas. Cohen se abstrae del hecho de que Ibn Daud dice también —y esto lo afirma al principio de su *Emunah Ramah*— que «las prescripciones de la obediencia» son superiores a las prescripciones racionales porque exigen fe o acatamiento y sumisión absolutos a la voluntad divina. El emblema perfecto de «las prescripciones de la obediencia» es la orden de Dios a Abraham de que sacrifique a Isaac, su único hijo, una orden que contradecía en forma flagrante Su promesa previa y, en consecuencia, trascendía la razón. No necesitamos ocuparnos

aquí de si y cómo Ibn Daud resolvió la contradicción entre la idea que Cohen aprueba y la que desestima, pero no podemos menos que quedar impresionados por su intento de encontrar el fundamento más elevado o más profundo de «las prescripciones de la obediencia» en la disposición de Abraham a sacrificar a su hijo Isaac. La religión de la razón no da cabida a la obediencia absoluta ni a lo que el judaísmo tradicional consideraba el núcleo de la fe. El lector no tendrá dificultad en captar la conexión entre la desaparición de la obediencia propiamente dicha y la idealización o espiritualización de la creación y la revelación.

Debido a su peculiar función, que era explicitar el significado de la revelación, en especial a partir del discurso de Moisés en el *Deuteronomio*, el capítulo dedicado a ella no había aclarado la relación de la revelación y por lo tanto de Dios con el hombre, y no particularmente con Israel. Esta relación se convierte en el tema del capítulo siguiente. Cohen se guía por el segundo relato de la creación del hombre (*Génesis*, 2), que considera más liberado del mito que el primero (*Génesis*, 1). El árbol del conocimiento indica que es el conocimiento lo que distingue al hombre de todas las demás criaturas, y que es el conocimiento, sobre todo el del bien y el del mal, lo que caracteriza su relación con Dios. Esa relación es correlación. Aunque Dios no sea pensable salvo como creador del mundo, y el mundo no sea pensable salvo como criatura de Dios, la relación de uno y otro aún no es correlación. La relación de Dios con el mundo apunta a Su relación con el hombre o es absorbida por ella. En la expresión deliberadamente exagerada de Cohen, el ser de Dios se realiza en y a través de Su correlación con el hombre. «Dios está condicionado por la correlación con el hombre. Y el hombre está condicionado por la correlación con Dios». Dios no puede ser propiamente pensado como ser más allá de Su relación con el hombre, y es igualmente necesario entender al hombre, la criatura constituida por la razón o el espíritu, como relacionado en esencia con el Dios único que es espíritu. La razón es el vínculo entre Dios y el hombre. La razón es común a Dios y al hombre. Pero sería contradictorio con la razón que el hombre fuera sólo el socio pasivo en esta correlación con Dios. Por lo tanto, correlación también significa, y significa en especial, que Dios y el hombre son, si bien de maneras diferentes, igualmente activos uno con respecto a

otro. (El lector debe tener presente el interrogante sobre si Cohen siempre ha hecho justicia a la actividad divina en la correlación.) Dado que estas intuiciones conciernen al hombre como tal, el «universalismo original del espíritu en Israel» lleva a la universalización definitiva del espíritu en todos los hombres, sin diferencia alguna de rango.

El significado pleno de la correlación entre Dios y el hombre comienza a vislumbrarse sólo cuando se toma en cuenta la acción humana. La acción humana debe entenderse a la luz de la acción divina, y viceversa. Con los atributos divinos de acción (*Éxodo*, 34:6-7), como los llama Cohen siguiendo a Maimónides, y que reduce al amor y la justicia, no se pretende revelar la esencia de Dios; sin embargo, resultan adecuados como norma y modelo para las acciones del hombre. El amor y la justicia juntos son santidad. «Tú serás santo, porque Yo, el Señor tu Dios, soy santo» (*Levítico*, 19:2). Aquí, la correlación se expresa de manera adecuada, «y con la correlación cesan la mitología y el politeísmo. La santidad se convierte en moral». En efecto, con el progreso del pensamiento bíblico, el Poder queda en segundo plano y la Santidad ocupa el centro de la escena. Como permite verlo con claridad el versículo citado del Levítico, la santidad es para el hombre una tarea, una tarea incesante o infinita, o un ideal, mientras caracteriza el ser de Dios; es el fundamento del ser de Dios, de Su unicidad. Pero Dios sólo es frente al hombre: Dios es Uno y Santo en obsequio de la santidad del hombre, consistente en santificarse a sí mismo. Por consiguiente, el espíritu santo es el espíritu del hombre y también el de Dios, como Cohen trata de mostrar cuando interpreta el salmo 51, «el pasaje clásico» sobre el espíritu santo o, mejor, sobre el espíritu de santidad. Entender el espíritu santo en forma aislada, como una persona en sí misma, equivale a destruir la correlación: el espíritu santo es la correlación entre Dios y el hombre. Su competencia se limita a la moral humana —«el espíritu santo es el espíritu humano»—, mas esta es la única moral y, por lo tanto, incluye la moral de Dios: no hay criterios diferentes de bondad y justicia para Dios y para el hombre. La noción de santidad de Cohen no parece tener mucho en común con el «llamado código de Santidad» (*Levítico*, 17 y sigs.), pero —y esto no es de significación menor—, a su entender, la moral, la moral humana, racional, exige la abstención irrestricta del incesto.

La acción humana es, para empezar, una acción dirigida hacia otros hombres a quienes conocemos o creemos conocer por experiencia. Los otros, los hombres que viven a nuestro lado, se convierten inevitablemente en aquellos contra quienes vivimos; por consiguiente, no son todavía nuestros semejantes. No conocemos a nuestros semejantes por la pura y simple experiencia, sino sólo en virtud del mandamiento de amarlos. Sólo sobre la base de esta correlación intrahumana puede cobrar realidad la correlación entre Dios y el hombre: la distinción entre el bien y el mal surge en la conducta del hombre hacia los hombres, no en su conducta hacia Dios. A la luz del «amor social» por nuestros semejantes debemos comprender el amor que procede de Dios y el amor que se dirige a Él. En primer lugar, Cohen analiza la relación intrahumana en el nivel político y legal. Se guía por el concepto talmúdico de los hijos de Noé y los siete mandamientos impartidos a ellos. Los hijos de Noé no tienen que adoptar la religión de Israel, es decir, no tienen que reconocer al único Dios, aunque les está prohibido blasfemar y adorar a otros dioses; no son creyentes y, sin embargo, pueden ser ciudadanos del Estado judío. De este modo, el judaísmo estableció las bases de la libertad de conciencia y la tolerancia. Cohen no pretende haber probado que el judaísmo estableció las bases de la libertad de conciencia de todos los judíos.

A continuación, Cohen examina el «descubrimiento del hombre como semejante» en el plano de la «cuestión social» o, como también dice, del «problema económico», esto es, de «la distinción social entre el pobre y el rico». Para los profetas y los salmos, lo que constituye el gran sufrimiento del hombre o el verdadero enigma de la vida humana es la pobreza, y no la muerte y el dolor. Nuestra compasión por los pobres, nuestro amor a ellos, nos hacen comprender o adivinar que Dios los ama y, por lo tanto, ama en particular a Israel (cf. *Isaías*, 41:14, y *Amós*, 7:5), pero Israel es sólo el símbolo de la humanidad. El amor de Dios a los pobres anima toda la legislación social de la Biblia y sobre todo la institución del Sabbath, que prescribe el descanso también y en especial para sirvientes y criadas. La pobreza se convierte en el objeto primordial de la compasión, del afecto que es un factor y, aún más, el factor de la ley moral. En su *Ethics*, Cohen había caracterizado el afecto en general como un motor

de la ley moral. En su *Religion of Reason* va mucho más allá, pues llega casi a identificar el afecto que cumple esa función con la compasión. Más que en los capítulos precedentes, el que habla aquí es el corazón de Cohen, y así se disipa el temor a una erosión de la herencia judía. En su *Ethics* había negado que el amor fuera la base afectiva de la virtud en cuanto tal y reemplazaba la compasión por la virtud de la humanidad, a la que dedicó el último capítulo, que es el remate de la obra. Empero, el último capítulo de *Religion of Reason*, su capítulo culminante, se dedica a la paz en el pleno significado judío de *shalom*. Esto no significa que Cohen abandone la enseñanza de su *Ethics*: la mantiene intacta como doctrina ética y se limita a complementarla con la enseñanza religiosa, pero, al hacerlo, la transforma profundamente. La humanidad es, entre otras cosas, la virtud del arte; la paz es la virtud de la eternidad. El capítulo sobre la paz, y por ende el libro entero, concluye con una explicación de la postura judía hacia la muerte y la tumba.

El capítulo titulado «El problema del amor religioso» es el único que incluye el término «problema» en el encabezamiento. No podemos decir que esto sea intencional: Cohen no escribe como Maimónides. Mas, intencional o no, con seguridad es notable. Cohen habla del problema del amor religioso porque comprueba que el amor religioso se da demasiado por sentado. Es particularmente sorprendente lo que dice acerca del amor del hombre por Dios. El amor a Dios es amor a una idea. A la objeción de que no podemos amar una idea, sino sólo a una persona, Cohen replica que «sólo podemos amar ideas; aun en el amor sensual no amamos sino a la persona idealizada». El amor puro sólo se dirige hacia modelos de acción, y ningún ser humano puede ser un modelo de este tipo en el sentido preciso. El amor puro es amor por el ideal moral. No anhela la unión con Dios sino Su cercanía, es decir, la incesante e infinita santificación del hombre: sólo Dios es santo.

«El descubrimiento del hombre como semejante», si bien se enuncia a partir de las fuentes del judaísmo, pertenece en sí mismo, como podríamos decir con cierta exageración, a la competencia de la ética; el descubrimiento del «individuo como yo» [*I*] va, sin duda, más allá de ese ámbito y es peculiar de la religión. El descubrimiento del hombre como semejante fue el logro de los «profetas sociales»; el descubri-

miento del individuo como yo fue el gran progreso debido a Ezequiel, que parece estar indebidamente interesado en los sacrificios y el templo y, por consiguiente, ser retrógrado. Parecería que el descubrimiento del semejante, el tú, implica el descubrimiento del individuo como yo. Según Cohen no es así, si se entiende «individuo» en sentido estricto, «el individuo absoluto», «el individuo aislado», cuya incumbencia trasciende al Estado y la sociedad —que son, en última instancia, «sólo oscuras masas ciegas»— y por lo tanto a la ética. La correlación entre Dios y el hombre es, sobre todo, la correlación entre Dios y el individuo; el individuo absoluto, «el individuo que ve», es el hombre de pie ante Dios.

Con prescindencia de que aceptemos o no la religión de la razón de Cohen, debemos ponderar con cuidado su confrontación del individuo que ve con las oscuras masas ciegas del Estado y la sociedad. Sólo en el yo [*I*] puede descubrirse al individuo; sólo sobre la base de este descubrimiento puede verse al semejante como un individuo y, de ese modo, convertirlo verdaderamente en un semejante. La razón es esta: no tengo derecho a erigirme en juez moral de otros seres humanos, sean pobres o ricos; ni siquiera el juez que condena al criminal pretende emitir un juicio moral. Pero yo debo pronunciar un juicio moral sobre mí mismo. Se descubre al individuo por su comprensión de ser moralmente culpable y por aquello a lo que lleva esa comprensión. El individuo no puede absolverse y, sin embargo, necesita liberarse de su sentimiento de culpa, es decir, purificarse de su culpa, de su pecado. Sólo Dios puede liberarlo de su pecado y así transformarlo en un yo. El yo liberado del pecado, el yo redimido, el yo redimido ante Dios, el yo reconciliado con Dios, es la meta última por la cual debe esforzarse el hombre.

Pues la reconciliación con Dios sólo puede ser la consumación de la reconciliación del hombre consigo mismo. Esta reconciliación consiste en el «arrepentimiento» del hombre, en un retorno de sus malas conductas o, de un modo más revelador, en hacerse un nuevo corazón y un nuevo espíritu. El primer paso en este retorno es la confesión de su pecado, su autocastigo en y ante la congregación sin Estado, es decir, junto a todos los demás miembros de la congregación como compañeros en el pecado. El retorno es el regreso a Dios, el Único que redime del pecado. A este aspecto redentor de Dios se alude al hablar de Su bondad o misericordia,

diferenciada de Su santidad. «La esencia de Dios es perdonar el pecado del hombre (. . .) porque su esencia consiste en Su correlación con el hombre». Cuando Cohen habla, profundamente conmovido, de la ayuda que Dios brinda al hombre para reconciliarse con Él, nunca olvida la autonomía del hombre, que es por cierto inseparable de su finitud o fragilidad; ni siquiera la olvida cuando interpreta los versículos de los profetas y los salmos en los que se compara a Dios con el pastor y a los hombres o las almas con Sus corderos. Pero debería señalarse que, cuando habla de la bondad de Dios, Cohen califica Su buena acción de «personal».

Cohen confirma y profundiza su doctrina de la reconciliación en su análisis del Día del Perdón, que en alemán se denomina Día de la Reconciliación, y de su primacía sobre todas las demás festividades del año judío. En este contexto, deja en claro cómo entiende la relación de pecado y castigo: el castigo es el sufrimiento que es inseparable de la vida humana y conduce a la redención del hombre, siempre que este lo reconozca como un designio divino, necesario para el desarrollo de su yo [*self*].

La justificación del sufrimiento, y por ello del sufrimiento de Israel en particular, y no la perspectiva de la edad mesiánica como meta ideal del progreso político y social, lleva a Cohen, en su *Religion of Reason*, a examinar «la idea del Mesías y la humanidad». A su juicio, la idea de humanidad, de todos los hombres sin distinciones como las existentes entre los griegos y los bárbaros o los sabios y el vulgo, tiene al menos su origen histórico en la religión, en el monoteísmo; el Dios único es el Dios de todos los hombres y todas las naciones. «Para los griegos, sólo el griego era hombre», a pesar de que la Stoa, en todo caso, era «cosmopolita», porque los estoicos sólo pensaban en los individuos, no en las naciones. El universalismo de los profetas, que abarca en un pensamiento y una esperanza a todas las naciones, es «un pensamiento de la más osada valentía político-mundial»; de este modo, los profetas se convirtieron en «los creadores del concepto de historia mundial» —más aún, del «concepto de historia como el ser del futuro»—, porque situaban el ideal, que se opone a toda realidad presente y pasada, no más allá del tiempo, sino en el futuro. La humanidad como una, por estar unificada en su más elevada aspiración, nunca fue o es, pero será; su desarrollo nunca llega a un fin: es un pro-

greso. Al posar la mirada en el futuro, los profetas completaron la ruptura con el mito que había llevado a cabo el monoteísmo, el mensaje del Dios único como Dios de la moral. Israel, el pueblo eterno, es el símbolo de la humanidad. Israel tuvo que sobrevivir a la destrucción del Estado judío; tiene que sobrevivir por todos los tiempos porque es el creador de la Biblia y, en este caso, la creación es también una renovación interminable. El Estado judío, como un Estado entre muchos, no apuntaría de manera tan inequívoca a la unidad de la humanidad como el único pueblo sin Estado dedicado al servicio exclusivo del único Dios, el Señor de toda la tierra.

Este es el significado de la elección de Israel: ser un eterno testigo del monoteísmo, ser *el* mártir, ser el sufriente servidor del Señor. La desventura de la historia judía se funda en el mesianismo, que exige un sometimiento humilde al sufrimiento y, por ende, el rechazo del Estado como refugio contra él. Israel tiene la vocación no sólo de preservar el verdadero culto de Dios, sino también de propagarlo entre las naciones: por medio de su sufrimiento, conquista el derecho a convertirlas; el sufrimiento libremente aceptado hace manifiesta la valía histórica del sufriente. Para los profetas y por los profetas, Israel se convirtió en el resto o el remanente de Israel, el Israel ideal, el Israel del futuro, es decir, el futuro de la humanidad. El patriotismo de los profetas es, en el fondo, nada más que universalismo.

Con este espíritu, Cohen analiza los pasajes mesiánicos de los libros proféticos. En su interpretación idealizante no tiene cabida la esperanza de que Israel regrese a su propio país, por no hablar de la restauración del templo. Cohen justifica esta interpretación en particular mediante el hecho de que Jeremías predijo el retorno del cautiverio de los malos vecinos de Israel, que también habían sido deportados, pero esto no elimina la circunstancia de que llevó la misma buena nueva a Israel. Tampoco la profecía de Ezequiel, de que después de la «restauración meramente política» de Israel quedarían extirpadas las abominaciones, elimina el hecho de que también, y en primer lugar, profetizó esa «restauración meramente política» de Israel. Quizá sea más importante señalar que, según la interpretación de Cohen de *Isaías*, 9:6-7, ya no se puede pensar en serio que el día del Señor sea inminente, porque se entiende que el nuevo tiem-

po es una nueva eternidad: ¿podría no ser inminente la eternidad, incluso una nueva eternidad? El propio Cohen admite que los profetas no sitúan de manera explícita el fin de los días en un futuro totalmente remoto; atribuye ese hecho a la preponderancia de su interés en un futuro político de su nación y de la humanidad. Sin embargo, considera como esencia del mesianismo la «suprasensibilidad» —la eterna futuridad— del futuro terrenal de la humanidad dentro de su desarrollo natural, que es un movimiento progresivo.

El interés por el futuro terrenal y natural (no milagroso) parece debilitarse a raíz de las creencias en la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo. Estas creencias son inaceptables para Cohen en su forma tradicional, «dogmática». Por consiguiente, se ve obligado a examinar las fuentes del judaísmo sobre esos temas e idealizar lo máximo posible lo que dicen. La creencia en la supervivencia de las almas se conecta, en una etapa temprana, con el culto de los antepasados. En esta etapa, la tumba tiene suma importancia, como la tiene todavía en las historias bíblicas de Abraham y José. En la Biblia se entiende el morir como la ida hacia los propios padres: el alma individual va o entra al alma del pueblo y el pueblo no muere. La inmortalidad significa, entonces, la supervivencia histórica de los padres, o sea, del individuo en la continuidad histórica de su pueblo. Cohen usa esta expresión de apariencia redundante con el objeto de excluir cualquier idea de supervivencia de las almas en sentido literal. Sobre la base del mesianismo, la inmortalidad llega a significar la supervivencia del alma en el proceso histórico de la raza humana. La «imagen» de la resurrección puede transmitir aún más que la inmortalidad la idea de la eterna sucesión de las generaciones de hombres en la unidad histórica de los pueblos en general, y del pueblo mesiánico en particular. Esto no significa que el individuo sea sólo un eslabón en una cadena, porque a través de su descubrimiento a la luz de la santidad, esto es, de la moral, la resurrección adquiere el significado puramente moral de renacimiento, autorrenovación; el eslabón da vida a la cadena de las generaciones.

Es característico del monoteísmo, a diferencia del mito, su búsqueda de un significado de la muerte sólo en beneficio del individuo moralmente concernido. En consecuencia, Koheleth dice que, cuando el hombre muere, el alma retor-

na a Dios, que la ha dado, y no al otro mundo del mito. Sólo de este modo podemos conciliar la muerte con la infinita tarea de la moral o la autopurificación. Esta labor infinita debe entenderse en el espíritu del mesianismo: la otra vida es el futuro histórico, el futuro en la historia interminable de la raza humana. Bajo «influencia persa», las creencias en la inmortalidad y la resurrección se combinaron, se activaron en el espíritu judío, y se identificaron con la creencia en la era mesiánica durante toda la antigüedad rabínica; en consecuencia, se puso en peligro el carácter histórico del futuro mesiánico: este, que ha de venir en virtud de las acciones del hombre, corría el riesgo de ser entendido como el sombrío reino del cielo en el Más Allá, por cuya venida sólo podíamos esperar y orar. Sin embargo, el judaísmo aventó este riesgo gracias a la persistente conciencia de la diferencia entre la edad mesiánica, por una parte, y la inmortalidad y la resurrección, por la otra; Maimónides ilustró en su *Código* esa conciencia con suma claridad.

Cohen abominaba en especial de la noción de infierno; la preocupación por el castigo eterno, como, de manera más obvia, el interés por la recompensa, surge del natural eudemonismo del hombre y es incompatible, por lo tanto, con la ética propiamente dicha. Es cierto que se cree que la justicia, y por ende también la justicia punitiva, es un atributo de Dios, pero, como dice Cohen, que se aparta en forma tácita mas por ello mucho más notable de Maimónides (*Guía de perplejos*, I, 54), Su justicia, a diferencia de Su amor, no puede ser el modelo de la acción humana; Su justicia punitiva continúa siendo por entero Su misterio y no puede ser de la incumbencia de hombres moralmente concernidos. Para comprender esta afirmación debemos considerar que, según Cohen, Maimónides asevera para el tiempo mesiánico, «con precisa claridad, el principio del socialismo»; probablemente quiera significar con esto la desaparición de todos los obstáculos al conocimiento de Dios. No dice nada, desde luego, de las «leyes relativas a los reyes y sus guerras», con las cuales Maimónides concluye en forma tan impresionante su *Código*. Por lo tanto, es mucho más digno de elogio que Cohen acepte la noción, tan profundamente arraigada en la piedad judía, del «mérito de los padres»: «los patriarcas tienen por sí solos todo el mérito que sus descendientes pueden adquirir». Aquí, el entusiasmo por el futuro cede su lugar a

la gratitud por el pasado; sería mejor decir que el entusiasmo por el futuro se revela arraigado en un pasado al que se deben veneración y gratitud. Estas tendencias en apariencia contradictorias se concilian mediante una interpretación idealizante o por el hecho de que la religión de la razón es la religión de la razón desde las fuentes del judaísmo. No debe permitirse en ninguna circunstancia que el mérito de los padres arroje la más mínima duda o sombra sobre la autonomía del individuo.

La dificultad más obvia a la que se expone el judaísmo en los tiempos modernos radica en el hecho de ser una Ley, una Ley sagrada omnicomprensiva. Para superar estas dificultades, Cohen contó con el beneficio de no tomar en consideración el extremo cuestionamiento de la ley en cuanto tal, como lo conocía por el *Político* de Platón. Tuvo el valor de decir que Revelación y Ley son idénticas. A su criterio, la Ley es la ley moral o bien está destinada a contribuir a la educación moral del hombre. Más precisamente, todos los mandamientos particulares conciernen a los medios; su conveniencia, por lo tanto, está sujeta a examen. En último análisis, la Ley es un símbolo. El único peligro implícito en la supremacía universal de la Ley, la subordinación de todo lo que hace un hombre al ideal de santidad, es que no deja margen para los intereses teóricos y estéticos del hombre, para la «cultura» en uno de los sentidos del término; pero esos intereses carecen del firme centro que sólo puede proporcionar el Dios único del monoteísmo judío. Además, este peligro puede reducirse y en parte se ha reducido mediante correctivos que no vuelven cuestionable a la Ley en su conjunto.

Cohen admite que, en forma indirecta a través de Moses Mendelssohn y de manera directa por conducto del movimiento de la Reforma, que permitió a los judíos tener acceso a la cultura de las naciones en medio de las cuales viven, el poder de la Ley se ha debilitado, pero insiste en que no ha sido destruido. La supervivencia del judaísmo todavía exige cierto autoaislamiento de los judíos dentro del mundo de la cultura y, en consecuencia, exige la Ley, por mucho que su alcance y sus detalles tengan que modificarse; exige tal aislamiento «mientras la religión judía esté en oposición a otras formas de monoteísmo» o las demás formas de monoteísmo estén en oposición a la religión judía; en otras palabras, mientras no haya llegado la edad mesiánica.

Sin embargo, el aislamiento no es el único propósito de la Ley; su objetivo principal es la idealización o la santificación de la totalidad de la vida humana a través de la correlación viviente con Dios. En el capítulo sobre la Ley, Cohen se dedica a una crítica del sionismo a cuyo respecto no es necesario decir nada, porque cualquier lector puede entenderla con facilidad. Como el lector difícilmente deje de advertirlo, en el mismo contexto, Cohen parece casi enfrentar la posibilidad realizada, no mucho después de su muerte, por el nacionalsocialismo. Pero su «optimismo» era demasiado fuerte.

El alma y la interioridad de la Ley es la plegaria. Esta da vida a todas las acciones prescriptas por la Ley, a punto tal que podríamos dudar de si se la ordena en alguno de los 613 mandamientos específicos en los que, según se sostiene tradicionalmente, consiste la Ley. La plegaria es el lenguaje de la correlación del hombre con Dios. Como tal, debe ser un diálogo al mismo tiempo que es un monólogo. Es así porque expresa el amor del hombre a Dios como una experiencia real del alma, porque el alma es un don de Dios y, en consecuencia, no es exclusivamente el alma humana; puede, por ello, hablar a Dios y con Dios. El amor de Dios es la forma más elevada del amor humano; es anhelo de Dios, de Su proximidad. Esto no debe hacernos olvidar que el anhelo humano de Dios es anhelo de redención, de salvación moral, un anhelo que tiene su origen en la angustia. Pero el hombre no es simplemente su alma; todas las inquietudes y aflicciones humanas se convierten en temas legítimos de plegaria. Sobre todo, los peligros para la probidad intelectual son impenetrables para el hombre; si bien todos los demás propósitos de la plegaria podrían cuestionarse, no ocurre así con su necesidad de veracidad, de pureza del alma: sólo Dios puede crear en el hombre un corazón puro. Cohen habla con énfasis del peligro que para la veracidad proviene de nuestro temor a ser menospreciados en carne y hueso por confesar y profesar la verdad religiosa. La noción judía de plegaria se caracteriza por el hecho de que no se llama a la sinagoga casa de oración, sino casa de aprendizaje o estudio, porque no se ha construido para el individuo que reza en soledad, sino para la congregación que vive en anticipación del reino mesiánico de Dios; por su venida «en vuestra vida y en vuestros días y en la vida de toda la casa de Israel», rezan los judíos en el Kaddish. Sin embargo, la congregación

no puede preservarse sin la Ley y, por consiguiente, sin su estudio.

Los encabezamientos de los últimos cinco capítulos son los únicos idénticos o casi idénticos a encabezamientos de capítulos de la *Ethics*. El capítulo que lleva por título «Las virtudes» ocupa el lugar de los capítulos de ese libro que se titulan «El concepto de virtud», «Veracidad» y «Modestia». La razón de este cambio es la siguiente. En la *Ethics*, Cohen había dicho que, según los profetas, Dios es verdad, y con esto querían decir que «el Dios verdadero es el fundamento de la moral». Pero proseguía: «Sin embargo, esta es la diferencia, el abismo, entre la religión y la ética: que en la ética no pueden establecerse fundamentos ajenos; para ella, ni siquiera Dios puede ser el fundamento metódico del conocimiento moral». Por consiguiente, en *Religion of Reason* el Dios verdadero se convierte en el fundamento de la moral o, más específicamente, de las virtudes; el examen de las virtudes en general y el examen de la verdad y la veracidad en particular no pueden separarse uno de otro, ni siquiera exteriormente. Esto no equivale a negar que incluso en *Religion of Reason*, si bien insiste en que la «religión debe ser la verdad», Cohen dice no obstante: «¿Qué sería la verdad sin el conocimiento científico como su fundamento?». Es posible, empero, que aquí entienda por «conocimiento científico» el conocimiento racional y sobre todo el conocimiento ético. Como Dios es la verdad, no puede en modo alguno ser ni convertirse en un símbolo. La veracidad o la probidad intelectual animan al judaísmo en general y a la filosofía judía medieval, que siempre reconoció la autoridad de la razón, en particular. Pero la veracidad requiere conocimiento, y nuestro conocimiento es imperfecto. Por lo tanto, la veracidad debe ir acompañada de la modestia, que es la virtud del escepticismo. En su *Religion of Reason*, Cohen no distingue entre modestia y humildad, salvo para decir que quien es humilde ante Dios es modesto con los hombres. En su *Ethics* había dicho que la modestia mantiene intacto el sentimiento de nuestra valía, mientras que la humildad supone que no valemos nada.

En el capítulo sobre la fidelidad de la *Ethics*, Cohen había dicho que la religión debe transformarse o ser transformada en ética: la religión es un estado de naturaleza, mientras que el estado de madurez es la ética. La transformación

debe prepararse mediante la idealización de la religión. Pero esto presupone, en primer lugar, fidelidad a ella, fidelidad a la propia religión. En el mismo capítulo habla del aparente conflicto entre la fidelidad a la propia «nacionalidad perdida» y la fidelidad al Estado: ¿acaso tiene en mente a los judíos en particular? Habla de gratitud sólo al Estado. En el capítulo dedicado a la fidelidad en *Religion of Reason*, mucho más breve, se refiere de manera mucho más detallada a la conexión entre fidelidad y gratitud; aquí cita: «Si te olvido, que mi mano derecha me olvide». Un acto de fidelidad peculiarmente judío es el estudio de la Torá. «La fidelidad en el estudio de la Torá no permitió que el noble carácter del alma popular pereciera en medio de la opresión de milenios». No habla de la obligación moral de no abandonar al propio pueblo, en especial cuando padece necesidad —¿y cuándo los judíos no han estado necesitados?—, porque para él ni siquiera hace falta mencionarla. Casi toda su obra y su vida entera dan testimonio de esta fidelidad y de su gratitud a la herencia judía, una fidelidad sólo limitada por su probidad intelectual, una virtud que él atribuía a esa misma herencia.

Cohen fue fiel en las advertencias y el consuelo brindados a muchos judíos. Como mínimo, les demostró con gran eficacia que los judíos pueden vivir con dignidad como tales en un mundo no judío y hasta hostil, al mismo tiempo que participan en él. Al demostrarlo suponía, sin duda, que el Estado era liberal o se movía hacia el liberalismo. Sin embargo, lo que dijo acerca del martirio judío anticipó, sin que él fuera consciente de ello, la experiencia que los judíos sometidos a Hitler pronto habrían de soportar. No anticipó lo que ningún ser humano podría haber anticipado, una manera de hacer frente a una situación como la de los judíos en la Rusia soviética, que fueron asesinados espiritualmente al ser apartados de las fuentes del judaísmo. Es una bendición para nosotros que Hermann Cohen haya vivido y escrito.

Leo Strauss
(1899-1973)
Una bibliografía

Las entradas con asterisco corresponden a los trabajos reimpresos en este volumen.

1921 *Das erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, tesis inédita, Universidad de Hamburgo, págs. 1-71. Resumen impreso.

1923 «Antwort auf das "Prinzipielle Wort" der Frankfurter», *Juedische Rundschau* (Berlín), 28(9), págs. 45-6.

«Anmerkung zur Diskussion über "Zionismus und Antisemitismus"», *Juedische Rundschau* (Berlín), 28(83/84), págs. 501-2.

«Das Heilige», *Der Jude* (Berlín), 7, págs. 240-2.

«Der Zionismus bei Nordau», *Der Jude* (Berlín), 7(10/11), págs. 657-60. (Véase 1980.)

1924 «Paul de Lagarde», *Der Jude* (Berlín), 8(1), págs. 8-15.

«Soziologische Geschichtsschreibung?», reseña de S. M. Dubnow, *Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, vol. 3, *Der Jude* (Berlín), 8(3), págs. 190-2.

«Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas», *Der Jude* (Berlín), 8(5/6), págs. 295-314.

Reseña de A. Levkowitz, *Religiöse Denker der Gegenwart. Vom Wandel der modernen Lebensanschauung*, *Der Jude*, (Berlín), 8(7), pág. 432.

«Zur Auseinandersetzung mit der europäischen Wissenschaft», *Der Jude*, (Berlín), 8(10), págs. 613-7.

1925 «Biblische Geschichte und Wissenschaft», *Juedische Rundschau* (Berlín), 30(88), págs. 744-5.

1926 «Zur Bibelwissenschaft Spinozas und seiner Vorläufer», *Korrespondenzblatt* (des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums), 7, págs. 1-22. Reimpreso en Kurt Wilhelm, ed., *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt*, Tubinga: J. C. B. Mohr, 1967, vol. 1, págs. 115-137.

1930 *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibel-*

wissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischen Traktat, Berlín: Akademie Verlag.

1931 *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, coeditor. Vol. 2, introducciones a «Pope ein Metaphysiker!», «Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig», «Kommentar zu den "Termini der Logik" des Mose ben Maimon» y «Abhandlung über die Evidenz», Berlín: Akademie Verlag.

Reseña de Julius Ebbinghaus, *Über die Fortschritte der Metaphysik*, *Deutsche Literaturzeitung*, 52 (27 de diciembre), cols. 2451-3.

1932 *Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe*, coeditor. Vol. 3, primera parte, introducciones a «Phädon», «Abhandlung von der Unkörperlichkeit der menschlichen Seele», «Über einen schriftlichen Aufsatz des Herrn de Luc» y «Die Seele», Berlín: Akademie Verlag.

«Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 67(6), agosto-septiembre, págs. 732-49. (Véanse 1965 y 1976.)

«Das Testament Spinozas», *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung* (Munich), 8(21), 1° de noviembre, págs. 322-326.

1933 «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes». *Recherches philosophiques*, 2, págs. 609-22.

1934 «Maimunis Lehre von der Prophetie und ihre Quellen», *Le monde oriental* (Upsala), 28, págs. 99-139. Reimpreso en *Philosophie und Gesetz*, 1935.

1935 *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer*, Berlín: Schocken. (Véase la última entrada.)

1936 «Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Farabi», *Revue des études juives*, 100, págs. 1-37.

«Eine vermisste Schrift Farabis», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 80, págs. 96-106.

The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis, traducido del manuscrito alemán por Elsa M. Sinclair, prólogo de Ernest Barker, Oxford: Clarendon Press. Reeditado con un nuevo prefacio, Chicago: University of Chicago Press, 1952.

1937 «Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis», *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 81, págs. 93-105.

«On Abravanel's philosophical tendency and political teaching», en J. B. Trend y H. Loewe, eds., *Isaac Abravanel*, Cambridge: Cambridge University Press, págs. 93-129.

1939 Reseña de la edición de Moses Hyamson de Maimónides, *The Mishneh Torah*, libro 1, *Review of Religion*, 3(4), mayo, págs. 448-56.
«The spirit of Sparta or the taste of Xenophon», *Social Research*, 6(4), noviembre, págs. 502-36.
1941 Reseña de James T. Shotwell, *The History of History*, *Social Research*, 8(1), febrero, págs. 126-7.
Reseña de R. H. S. Crossman, *Plato Today*, *Social Research*, 8(2), mayo, págs. 250-1. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*, *Social Research*, 8(3), septiembre, págs. 390-3. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, *Social Research*, 8(4), noviembre, págs. 512-5. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«Persecution and the art of writing», *Social Research*, 8(4), noviembre, págs. 488-504. Reimpreso en *Persecution and the Art of Writing*, 1952.
«The literary character of *The Guide for the Perplexed*», en S. W. Baron, ed., *Essays on Maimonides*, Nueva York: Columbia University Press, págs. 37-91. Reimpreso en *Persecution and the Art of Writing*, 1952.
1942 Reseña de C. H. McIlwain, *Constitutionalism, Ancient and Modern*, *Social Research*, 9(1), febrero, págs. 149-51. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de E. E. Powell, *Spinoza and Religion*, *Social Research*, 9(4), noviembre, págs. 558-60. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
1943 Reseña de la edición de S. B. Chrimes de sir John Fortescue, *De Laudibus Legum Angliae*, *Columbia Law Review*, 43(6), septiembre, págs. 958-60. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de John Dewey, *German Philosophy and Politics*, edición revisada, *Social Research*, 10(4), noviembre, págs. 505-7. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«The law of reason in the *Kuzari*», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 13, págs. 47-96. Reimpreso en *Persecution and the Art of Writing*, 1952.
1945 «Farabi's *Plato*», en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, Nueva York: American Academy for Jewish Research, págs. 357-93. Reimpreso en forma resumida y modificada como introducción a *Persecution and the Art of Writing*, 1952.
«On classical political philosophy», *Social Research* 12(1), febrero, págs. 98-117. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.

1946 Reseña de la edición de John O. Riedl de Giles de Roma, *Errores Philosophorum*, *Church History*, 15(1), marzo, págs. 62-3.
Reseña de Leonardo Olschki, *Machiavelli the Scientist*, *Social Research*, 13(1), marzo, págs. 121-4. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de Heinrich A. Rommen, *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*, *Social Research*, 13(2), junio, págs. 250-2. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de la edición de Anton C. Pegis de *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, *Social Research*, 13(2), junio, págs. 260-2. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«On a new interpretation of Plato's political philosophy», *Social Research*, 13(3), septiembre, págs. 326-67. (Artículo de reseña de John Wild, *Plato's Theory of Man*.)
Reseña de Zera S. Fink, *The Classical Republicans: An Essay on the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*, *Social Research*, 13(3), septiembre, págs. 393-5. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Traducción al hebreo de «Political philosophy and history», *Eyoon. Hebrew Journal of Philosophy* (Tel Aviv), 1(2/3), noviembre, págs. 129-46. (Véase 1949.)

1947 Reseña de Ernst Cassirer, *The Myth of the State*, *Social Research*, 14(1), marzo, págs. 125-8. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Reseña de Alfred Verdross-Rossberg, *Grundlinien der antiken Rechts- und Staats-philosophie*, *Social Research*, 14(1), marzo, págs. 128-32. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«On the intention of Rousseau», *Social Research*, 14(4), diciembre, págs. 455-87. (Artículo de reseña sobre la edición de George R. Havens de Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*.)

1948 «How to study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 17, págs. 69-131. Reimpreso en *Persecution and the Art of Writing*, 1952.
On Tyranny: An Interpretation of Xenophon's Hiero, prefacio de Alvin Johnson, «On Xenophon and Dr. Strauss», Nueva York: Political Science Classics. Reimpresión: Glencoe, Ill.: Free Press, 1950.

1949 «Political philosophy and history», *Journal of the History of Ideas*, 10(1), enero, págs. 30-50. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.

1950 Reseña de J. W. Gough, *John Locke's Political Philosophy*,

American Political Science Review, 44(3), septiembre, págs. 767-70. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«On the spirit of Hobbes' political philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, 4(14), octubre, págs. 405-31. Reimpreso en *Natural Right and History*, 1953.
«Natural right and the historical approach», *Review of Politics*, 12(4), octubre, págs. 422-42. Reimpreso en *Natural Right and History*, 1953.

1951 «The social science of Max Weber», *Measure*, 2(2), primavera, págs. 204-30. Reimpreso en *Natural Right and History*, 1953.
Reseña de David Greene, *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*, *Social Research*, 18(3), septiembre, págs. 394-7. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Traducción al hebreo, con sumario en inglés, de «On Husik's work in medieval Jewish philosophy», *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* (Jerusalén), págs. 215-23 y 259-60. (Véase 1952.)

1952 «The origin of the idea of natural right», *Social Research*, 19(1), marzo, págs. 23-60. Reimpreso en *Natural Right and History*, 1953.
I. Husik's Philosophical Essays: Ancient, Medieval and Modern, coeditor. Introducción, «On Husik's work in medieval Jewish philosophy», Oxford: Basil Blackwell.
«On Collingwood's philosophy of history», *Review of Metaphysics*, 5(4), junio, págs. 559-86. (Artículo de reseña sobre R. G. Collingwood, *The Idea of History*.)
Persecution and the Art of Writing, Glencoe, Ill.: Free Press. (Una compilación de cinco ensayos publicados con anterioridad.)
Reseña de Yves R. Simon, *Philosophy of Democratic Government*, *New Scholasticism*, 26(3), julio, págs. 379-83. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«On Locke's doctrine of natural right», *Philosophical Review*, 61(4), octubre, págs. 475-502. Reimpreso en *Natural Right and History*, 1953.
The Political Philosophy of Hobbes, con un nuevo prefacio, Chicago: University of Chicago Press.

1953 «Walker's Machiavelli», *Review of Metaphysics*, 6(3), marzo, págs. 437-46. (Reseña de la edición de L. J. Walker, S. J., de *Discourses of Niccolò Machiavelli*.)
Natural Right and History, Chicago: University of Chicago Press. (Conferencias Walgreen, pronunciadas en la Universidad de Chicago en octubre de 1949, parte de las cuales fueron publicadas con anterioridad.)

«Maimonides' statement on political science», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 22, págs. 115-30. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.

1954 *Droit naturel et histoire* (traducción al francés de *Natural Right and History*, 1953), París: Librairie Plon.

De la tyrannie (traducción al francés de *On Tyranny*, 1948, con «Restatement on Xenophon's *Hiero*»; material adicional por Alexandre Kojève), París: Gallimard. «Restatement» reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.

Traducción al hebreo, con sumario en inglés, de «The mutual influence of theology and philosophy», *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* (Jerusalén), 5(1), enero, págs. 110-26. Originalmente, tercera (y última) conferencia de una serie, «Progress or return», 19 de noviembre de 1952, en la B'nai B'rith Hillel Foundation, Universidad de Chicago. (Véase 1979.)

«Les fondaments de la philosophie politique de Hobbes» (traducción al francés de «On the basis of Hobbes' political philosophy»), *Critique* (París), 10(83), abril, págs. 338-62. Original inglés publicado en *What is Political Philosophy?*, 1959.

«On a forgotten kind of writing», *Chicago Review*, 8(1), invierno-primavera, págs. 64-75. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.

1955 Traducción al hebreo, con sumario en inglés, de «What is political philosophy?», *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* (Jerusalén), 6(2), abril. (Edición revisada de las Conferencias Judah L. Magnes, Hebrew University, Jerusalén, 1954-1955.) Original inglés publicado en *What is Political Philosophy?*, 1959.

1956 «Che cosa è la filosofia politica?» (traducción al italiano de «What is political philosophy?», 1959), *Il Politico* (Milán), 21(2), págs. 359-73.

«Kurt Riezler, 1882-1955», *Social Research*, 23(1), primavera, págs. 3-34. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.

«Social science and humanism», en Leonard D. White, ed., *The State of the Social Sciences*, Chicago: University of Chicago Press, págs. 415-25.

Traducción al hebreo, con sumario en inglés, de «Social science and humanism», *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* (Jerusalén), 7(2), abril, págs. 65-73.

1957 *Diritto naturale e storia* (traducción al italiano de *Natural Right and History*, 1953), Venecia: Neri Pozza.

Parte de «What is political philosophy», *Journal of Politics*, 19(3), agosto, págs. 343-68.

«How Farabi read Plato's *Laws*», en *Mélanges Louis Massignon*, vol. 3, págs. 319-44, Damasco: Institut Français de Damas. Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
«Machiavelli's intention: *The Prince*», *American Political Science Review*, 51(1), marzo, págs. 13-40. Reimpreso en *Thoughts on Machiavelli*, 1958.
* Reseña de J. L. Talmon, *The Nature of Jewish History. Its Universal Significance*, *Journal of Modern History*, 29(3), septiembre, pág. 306.
1958 «Locke's doctrine of natural law», *American Political Science Review*, 52(2), junio, págs. 490-501. (Una nota crítica de la edición de W. von Leyden de Locke, *Essays on the Law of Nature*.) Reimpreso en *What is Political Philosophy?*, 1959.
Thoughts on Machiavelli, Glencoe, Ill.: Free Press.
1959 «The liberalism of classical political philosophy», *Review of Metaphysics*, 12(3), marzo, págs. 390-439. Artículo de reseña de E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*. Reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968.
What is Political Philosophy?, Glencoe, Ill.: Free Press.
«What is liberal education?», discurso inaugural en el University College, Universidad de Chicago, 6 de junio, Chicago: University of Chicago. Reimpreso en C. Scott Fletcher, ed., *Education for Public Responsibility*, Nueva York: Norton, 1961, págs. 43-51. También en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968, págs. 3-8.
1961 Comentario sobre W. S. Hudson, «The Weber thesis re-examined», *Church History*, 30(1), marzo, págs. 100-2.
«"Relativism"», en Helmut Schoeck y J. W. Wiggins, eds., *Relativism and the Study of Man*, Princeton: Van Nostrand, págs. 135-57.
1962 «Liberal education and responsibility», en C. Scott Fletcher, ed., *Education: The Challenge Ahead*, Nueva York: Norton, págs. 49-70. Reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968, págs. 9-25.
«An epilogue», en Herbert J. Storing, ed., *Essays on the Scientific Study of Politics*, Nueva York: Holt, Rinehart and Winston, págs. 307-27. Reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968.
«Zu Mendelssohns "Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung"», en *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, págs. 361-75, Francfort del Meno: Vittorio Klostermann.
1963 «Replies to Schaar and Wolin» (nº 2), *American Political Science Review*, 57(1), marzo, págs. 152-5.
History of Political Philosophy, coeditor. Introducción,

«Plato» y «Marsilius of Padua», Chicago: Rand McNally. «Marsilius of Padua», reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968.
On Tyranny, revisado y ampliado; incluye Alexandre Kojève, «Tyranny and wisdom», Nueva York: Free Press of Glencoe.
«How to begin to study *The Guide of the Perplexed*», en *Maimonides' Guide of the Perplexed*, traducción de Shlomo Pines, Chicago: University of Chicago Press, págs. xi-lvi. Reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968.
«"Perspectives on the good society", a report on a Jewish-Protestant Colloquium sponsored by the Divinity School of the University of Chicago and the Anti-Defamation League of B'nai B'rith», *Criterion*, 2(3), verano, págs. 1-8. Reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968.

1964 *The City and Man*, Chicago: Rand McNally. (Versión ampliada de las Conferencias Page-Barbour pronunciadas en la Universidad de Virginia, 1962.)
«The crisis of our time» y «The crisis of political philosophy», en Harold J. Spaeth, ed., *The Predicament of Modern Politics*, Detroit: University of Detroit Press, págs. 41-54 y 91-103, respectivamente.
* Reseña de C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, *Southwestern Social Science Quarterly*, 45(1), junio, págs. 69-70.
Meditación sobre Maquiavelo (traducción al español de *Thoughts on Machiavelli*, 1958), Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

1965 *Spinoza's Critique of Religion*, Nueva York: Schocken Books. Traducción de *Die Religionskritik Spinozas*, 1930; el extenso nuevo prefacio inglés, reimpreso en *Liberalism Ancient and Modern*, 1968.
Hobbes politische Wissenschaft, Neuwied am Rhein y Berlin: Hermann Luchterhand Verlag. (Original alemán de *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936, con un nuevo prefacio.)
«On the plan of the *Guide of the Perplexed*», en *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume*, Jerusalén: American Academy for Jewish Research, págs. 775-91.

1966 *Socrates and Aristophanes*, Nueva York: Basic Books.

1967 * «Jerusalem and Athens. Some preliminary reflections» (The Frank Cohen Public Lecture in Judaic Affairs), *The City College Papers*, 6, Nueva York: The Library, The City College, The City University of New York.
«Jerusalem and Athens. Some introductory reflections», *Commentary*, 43, págs. 45-57. (Versión abreviada de la Conferencia Frank Cohen, citada *supra*.)

La tirannide. Saggio sul «Gerone» di Senofonte (traducción al italiano de *On Tyranny*, 1948), Milán: Giuffrè Editore.
«John Locke as "authoritarian"», *Intercollegiate Review*, 4(1), noviembre-diciembre, págs. 46-8. (Reseña de Philip Abrams, ed. y traducción, *John Locke: Two Tracts on Government.*)
«Liberal education and mass democracy», en Robert A. Goldwin, ed., *Higher Education and Modern Democracy*, Chicago: Rand McNally, págs. 73-96. (Una refundición de «What is liberal education?» y «Liberal education and responsibility».)
«A note on Lucretius», en *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, págs. 322-32.
* «Notes on Maimonides' *Book of Knowledge*», en *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem*, Jerusalén: Magnes Press, Hebrew University, págs. 269-283.

1968 * «Natural law», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, s. v.
«Greek historians», *Review of Metaphysics*, 21(4), junio, págs. 656-66. (Un estudio crítico sobre W. P. Henry, *Greek Historical Writing: A Historiographical Essay Based on Xenophon's «Hellenica».*)
Liberalism Ancient and Modern, Nueva York: Basic Books. (Incluye «On the *Minos*», no publicado antes, y «Notes on Lucretius», del cual sólo la primera sección se publicó con anterioridad como «A note on Lucretius»; véase 1967.)

1969 *Prawo naturalne w swietla historii* (traducción al polaco de *Natural Right and History*, 1953), Varsovia: Pax.
Traducción al hebreo, con sumario en inglés, de «Philosophy as rigorous science and political philosophy», *Iyyun. Hebrew Philosophical Quarterly* (Jerusalén) 20(1/4), enero-octubre, págs. 14-22 y 315-14 (*sic*). (Shlomo Pines Sixtieth Anniversary Volume.) (Véase 1971.)

1970 *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the «Oeconomicus»*, Ithaca: Cornell University Press.
«Machiavelli and classical literature», *Review of National Literatures*, 1(1), primavera, págs. 7-25.
¿Qué es filosofía política? (traducción al español de *What is Political Philosophy?*, 1959), Madrid: Ediciones Guadarrama.
* «On the *Euthydemus*», *Interpretation*, 1(1), verano, págs. 1-20.
«A giving of accounts», con Jacob Klein, *The College* (Annapolis y Santa Fe), 22(1), abril, págs. 1-5.

1971 * «Philosophy as rigorous science and political philosophy», *Interpretation*, 2(1), verano, págs. 1-9. (Véase 1969.)
Prirodno pravo i istorija (traducción al croata de *Natural Right and History*, 1953), traducción de Milica Lucic, Sarajevo: Veselin Maslesa, Biblioteka Logos.
1972 *Xenophon's Socrates*, Ithaca: Cornell University Press.
* «Machiavelli», en Leo Strauss y Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, segunda edición, Chicago: Rand McNally.
* «Introductory essay», en Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, Nueva York: Frederick Ungar, págs. xxiii-xxxviii.
1973 * «Note on the plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*», *Interpretation*, 3(2/3), invierno, págs. 97-113.
Liberalismo antico e moderno (traducción al italiano de *Liberalism Ancient and Modern*, 1968), Milán: Giuffrè.
1974 * «Preliminary observations on the gods in Thucydides' work», *Interpretation* 4(1), invierno, págs. 1-16.
Moses Mendelssohn Gesammelte Schriften: Jubiläumsausgabe, editor. Vol. 3, segunda parte, introducciones a «Sache Gottes oder die gerettete Vorsehung» (véase 1962), «Morgenstunden» y «An die Freunde Lessings», Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Gunther Holzboog).
1975 *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago: University of Chicago Press.
«The three waves of modernity», en Hilail Gildin, ed., *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Indianápolis y Nueva York: Bobbs Merrill/Pegasus, págs. 81-98.
* «Xenophon's *Anabasis*», *Interpretation*, 4(3), primavera, págs. 117-47.
1976 «Comments on Carl Schmitt's *Der Begriff des Politischen*» (traducción de «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*»), en George Schwab, ed. y traducción, *The Concept of the Political by Carl Schmitt*, New Brunswick, N. J.: Rutgers University Press. (Véase 1932.)
* «On Plato's *Apology of Socrates* and *Crito*», en *Essays in Honor of Jacob Klein*. Annapolis: St. John's College.
1978 «Correspondence with Hans-Georg Gadamer concerning *Wahrheit und Methode*», *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* (Viena), 2, págs. 5-12.
«Letter to Helmut Kuhn», *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* (Viena) 2, págs. 23-6.
«On a forgotten kind of writing», *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie*

(Viena), 2, págs. 27-31. Reimpreso de *Chicago Review*, 1954.

1979 «The mutual influence of theology and philosophy», *The Independent Journal of Philosophy / Unabhängige Zeitschrift für Philosophie* (Viena), 3, págs. 111-8.

«La persécution et l'art d'écrire» y «Un art d'écrire oublié» (traducciones al francés de «Persecution and the art of writing», 1952, y «On a forgotten kind of writing», 1978), *Poétique: Revue de théorie et d'analyse littéraires*, abril, págs. 229-53.

1980 *O tiraniji* (traducción al serbocroata de *On Tyranny*, 1948; incluye A. Kojève, «Tyranny and wisdom», traducido como «Tiranija i mudrost»), Zagreb: Graficki zavod Hrvatske.

«Zionism in Max Nordau» (traducción de «Zionismus bei Max Nordau»), en Arthur A. Cohen, ed., *The Jew: Essays from Martin Buber's Journal, «Der Jude», 1916-1928*, traducción de Joachim Neugroschel, University, Alabama: University of Alabama Press. (Véase 1923.)

1981 «On the interpretation of *Genesis*», con traducción al francés, *L'Homme, Revue française d'anthropologie* (París), 21(1), págs. 5-36.

«Progress or return? The contemporary crisis in Western civilization», *Modern Judaism* 1, págs. 17-45. (Dos conferencias pronunciadas en la B'nai B'rith Hillel Foundation, Universidad de Chicago, 5 y 12 de noviembre de 1952.)

Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft, con una introducción a la reedición de Norbert Altwicker, Hildesheim: Georg Olms Verlag.

1982 «Théologie et philosophie: leur influence réciproque» (traducción al francés de «The mutual influence of theology and philosophy»), en *Le Temps de la réflexion*, vol. 2, París: Gallimard.

Pensées sur Machiavel, con una introducción de M.-P. Edmond (traducción al francés de *Thoughts on Machiavelli*, 1958), traducción de Michel-Pierre Edmond y Thomas Stern, París: Payot.

1983 «Correspondence concerning modernity», intercambio de cartas con Karl Löwith a partir del 1° de octubre de 1946, *The Independent Journal of Philosophy / Revue Indépendante de Philosophie* (París), 4, págs. 105-19.

Studies in Platonic Political Philosophy, con una introducción de Thomas L. Pangle, Chicago y Londres: University of Chicago Press.

De la tyrannie (traducción al francés de *On Tirанny*, 1948), París: Gallimard.

1984 *Philosophy and Law: Contribution to the Understanding of*

Maimonides and His Predecessors (traducción al inglés de *Philosophie und Gesetz*, 1935), Filadelfia: The Jewish Publication Society of America.
The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis (traducción del manuscrito alemán), Chicago: University of Chicago Press.

1986 *Droit naturel et histoire* (traducción al francés de *Natural Right and History*, 1953), París: Flammarion.
«Exoteric teaching», *Interpretation*, 14(1), enero, págs. 51-59.

1987 *Philosophy and Law: Essay toward the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, prefacio de Ralph Lerner (traducción al inglés de *Philosophie und Gesetz*, 1935), Filadelfia: The Jewish Publication Society.
La cité et l'homme (traducción al francés de *The City and Man*, 1964), París: Agora.

1988 *What Is Political Philosophy and Other Essays*, Chicago: Chicago University Press.
Maïmonide, compilación de Rémi Brague, París: Presses Universitaires de France.
«Correspondence between Karl Löwith and Leo Strauss», *The Independent Journal of Philosophy*, 5/6, págs. 177-92.

1989 *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, compilación e introducción de Thomas L. Pangle, Chicago: University of Chicago Press.
An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays, compilación e introducción de Hilail Gildin, Detroit: Michigan State University Press.
La Persécution et l'art d'écrire (traducción al francés de *Persecution and the Art of Writing*, 1952), París: Presses Pocket/Calman-Lévy.
«Introduction à l'existentialisme d'Heidegger», *Commentaire* (París), 767.

1990 *Argument et action des Lois de Platon* (traducción al francés de *The Argument and the Action of Plato's Laws*, 1975), París: Vrin.
Le Libéralisme antique et moderne (traducción al francés de *Liberalism Ancient and Modern*, 1968), París: Presses Universitaires de France.
«Some remarks on the political science of Maimonides and Farabi», *Interpretation*, 18(1), otoño, págs. 3-30.

1991 *Le Testament de Spinoza: écrits sur Spinoza et le judaïsme*, compilación, traducción y notas de Gérard Almaleh, Albert Barraquin y Mireille Depadt-Ejchenbaum, París: Éditions du Cerf.

On Tyranny, Nueva York: Free Press, edición de Victor Gourevitch y Michael S. Roth.
1992 *Qu'est-ce que la philosophie politique?* (traducción al francés de *What is Political Philosophy?*, 1959), París: Presses Universitaires de France.
Études de philosophie politique platonicienne (traducción al francés), París: Belen.
1993 *Historia de la filosofía política* (traducción al español de *History of Political Philosophy*, 1963), coeditor, México: Fondo de Cultura Económica.
Le Libéralisme antique et moderne (traducción al francés de *Liberalism Ancient and Modern*, 1968), París: Presses Universitaires de France.
Socrate et Aristophane (traducción al francés de *Socrates and Aristophanes*, 1966), París: Éditions de l'Éclat.
Le Renaissance du rationalisme politique classique, epílogo de Pierre Guglielmina (traducción al francés de *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, 1989), París: Gallimard.
Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, traducción y edición de Peter Emberley y Barry Cooper, University Park: Pennsylvania State University Press. Incluye, además, «Jerusalem and Athens: some preliminary reflections» y «The mutual influence of theology and philosophy».
1994 *Histoire de la philosophie politique* (traducción al francés de *History of Political Philosophy*, 1963), coeditor, París: Presses Universitaires de France.
1995 *Philosophy and Law: Contribution to the Understanding of Maimonides and His Predecessors* (traducción al inglés de *Philosophie und Gesetz*, 1935), Albany: State University of New York Press.
Liberalism Ancient and Modern. Chicago y Londres: University of Chicago Press.
1996 *Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Stuttgart, Beimar: J. B. Metzler Verlag.
«The origins of political science and the problem of Socrates: six public lectures», *Interpretation*, 23(2), págs. 125-207.
«How to study medieval philosophy», *Interpretation*, 23(3), págs. 319-38.
«An untitled lecture on Plato's *Euthyphron*», *Interpretation*, 24(1), págs. 3-29.
La Critique de la religion chez Spinoza ou les fondements de la science spinoziste de la Bible: recherches pour une étude

du Traité théologico-politique (traducción al francés de *Die Religionskritik Spinozas*, 1930), París: Éditions du Cerf.
1997 *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophie und Gesetz. Frühe Schriften*, Stuttgart, Beimar: J. B. Metzler Verlag.
Naturrecht und Geschichte (traducción al alemán de *Natural Right and History*, 1953), Francfort: Suhrkamp.
Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures on Modern Jewish Thought, compilación de Kenneth Hart Green, Albany: State University of New York Press.
The Jewish Writings of Leo Strauss, Albany: State University of New York.
2000 *Derecho natural e historia* (traducción al español de *Natural Right and History*, 1953), Barcelona: Círculo de Lectores.
La ciutat i l'homme (traducción al catalán de *The City and Man*, 1964), Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
2001 *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften*, Stuttgart, Beimar: J. B. Metzler Verlag.
Nihilisme et politique (traducción al francés de «On German nihilism», «The crisis of our time» y «The crisis of political philosophy», 1964), París: Payot.
2002 *Le Platon de Fârâbi* (traducción al francés de «Farabi's *Plato*», 1945), París: Allia.
2004 *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon* (traducción al francés de «On a new interpretation of Plato's political philosophy», 1946), París: Allia.
2005 *Sobre la tiranía* (traducción al español de *On Tyranny*, 1948), Madrid: Encuentro Ediciones.
2006 *La ciudad y el hombre* (traducción al español de *The City and Man*, 1964), Buenos Aires: Katz.
La filosofía política de Hobbes: su fundamentación y su crítica (traducción al español de *The Political Philosophy of Hobbes*, 1936), México: Fondo de Cultura Económica.
2007 *El renacimiento del racionalismo político clásico* (traducción al español de *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, 1989), Buenos Aires: Amorrortu.
2008 *Estudios de filosofía política platónica* (traducción al español de *Studies in Platonic Political Philosophy*, 1983), Buenos Aires: Amorrortu.
Persecución y el arte de escribir (traducción al español de *Persecution and the Art of Writing*, 1952), Buenos Aires: Amorrortu, en prensa.
Pensamientos sobre Maquiavelo (traducción al español de *Thoughts on Machiavelli*, 1958), Buenos Aires: Amorrortu, en preparación.

Índice de nombres